كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

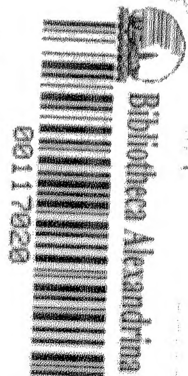
السلسلة : 6 المجلّد : X

منزلة الكلّي في الفلسفة العربية

في

الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين

أبو يعرب المرزوقي



جامعة تونس الأولى

1994

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

منزلة الكلّي في الفلسفة العربية

قول في

الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين

أبو يعرب المرزوقي

جامعة تونس الأولى
1994

الإهـــــداء

الى رفيق العمل والجهاد اسهاما في النهضة والبعث

أخي الأكبر وصديقي الأعز المرحوم

الشيخ حسن المرزوقي

جدول المواد

المقدمة : 9

I - اشكالية الكلي وأبعادها 11

II - اطار المسألة وأهميتها 28

III - الخطة والمنهج 45

الباب الأول

المحددات الظرفية والبنيوية

الفصل الأول : I - 1 - ظرفيات النظر ودورها في تحديد الكلي 59

الفصل الثاني : I - 2 - بنية الأفلاطونية المحدثة 102

الفصل الثالث : I - 3 - بنية الحنيفية المحدثة 138

الفصل الرابع : I - 4 - منزلة الكلي في الكلام الوصلي 179

الفصل الخامس : I - 5 - علاقة منزلة الكلي الكلامية بالفلسفة والتصوف... 210

الباب الثاني

الأفلاطونية المحدثة الوصلية بفرعيها

الفصل الأول : II - 1 - منزلة الكلي في المشائية الوصلية من خلال كتاب الجمع 251

الفصل الثاني : II - 2 - منزلة الكلي في المشائية الوصلية من خلال كتاب الحروف 294

الفصل الثالث : II - 3 - منزلة الكلي في الصفوية الوصلية 343

الفصل الرابع II - 4 - علاقة منزلة الكلي الصفوية بالمنازل الكلامية 369

الباب الثالث

الأفلاطونية والحنيفية المحدثتان الفصليتان

الفصل الأول : III - 1 - انفجار الافلاطونية والحنيفية المحدثتين عند الغزالي 397

الفصل الثاني : III - 2 - الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين عند ابن سينا 442

الفصل الثالث : III ـ 3 ـ التناظر العلمي بين الجدليتين 486
الفصل الرابع : III ـ 4 ـ منطق التناظر العلمي وخاصيات المجال المعرف ... 520

الخاتمـــــــة :

I ـ منطق التاريخ الديني والفلسفي في الحضارة العربية 563
II ـ منطق المذاهب في الفكر الديني والفلسفي 576
III ـ مصادر التشريع والخلافة الانسانية 584
IV ـ الدلالة الفلسفية لاشكالية الكلي في الفلسفة العربية 596
V ـ الاستخلاف النظري والعملي 601
الفهـــــــارس : 611

المقدمة

I - اشكالية الكلم وأبعادها

II - اطار المسألة وأهميتها

III - الخطة والمنهج

I — اشكالية العلم وأبعادها

يمثل التحول الفلسفي والعلمي الذي تمخض عن حل أرسطو لأزمة التواطؤ[1] التي مرّ بها العلم اليوناني، في عصره الذهبي، أبرز النتائج الابستمولوجية للدور الذي أداه مفهوم التناسب الرياضي والكلي المنطقي في الفلسفة القديمة وما تلاها من الفلسفات المؤلفة منها، خلال المرحلة الفاصلة بين أرسطو وبداية الفلسفة العربية[2].

---

(1) كانت ازمة التواطؤ (synonymie) في الفلسفة اليونانية، النظير الميتافيزيقي لأزمة المُنطِق (le rationnel) في الرياضيات اليونانية. فاكتشاف الكم الاصم (l'irrationnel)، في الرياضيات القديمة، شوش مفهوم العدد الطبيعي الذي كان مُنطقًا في شكليه الصحيح والكسري. ولم تستطع الرياضيات اليونانية تخطي هذه الأزمة، رغم محاولات المقالة العاشرة من أصول اقليدس، لبقائها، حبيسة الكيفي ومبدأ عدم تواصل الأجناس (l'incommunicabilité des genres). واذا كان المقدار الأصم علة التشويش الذي أصاب مفهوم العدد بمعناه التقليدي، فان الاشتراك (Homonymie) السوفسطائي، بما هو عبارة اللامتواطئ واللاوجود، هو علة تشويش المتواطئ والوجود بمعناه التقليدي. وافلاطون، المدرك لاهمية المقادير الصماء (خاصة تيتاتوس 147 أ وما بعدها، وكذلك النواميس 820 أ وما بعدها) هو عينه الذي أحس احساسا دقيقا بأهمية اللاوجود السوفسطائي (السوفسطائي 237 أ وما بعدها).

لكن نظرية المثل، رغم هذين الادراكين الحادين، جاءت حلا حائلا دون تجاوز الأزمتين، لذلك كان الحل الأرسطي مستندا الى مفهوم التناسب (l'analogie) عامة، والتناسب الرياضي (la proportionnalité) خاصة، بديلا عن مفهوم التواطؤ، اعتمادا على مفهوم النسبة كما حدده أدوكسس، وصاغه اقليدس (المقالة الخامسة، الحد الخامس، 5.V) فجعل موضوع العلم قابلا لأن يتجاوز التواطئ دون أن يقع في المشترك.

وهذا التناسب الميتافيزيقي هو الذي يعود اليه مفهوم الكلي في الميتافيزيقا (الميتافيزيقا الجيم 2، 1004 أ 22 وما بعدها)، بحيث أصبحت جميع العلوم الأرسطية مستندة اليه كما يتبين من كتاب النفس، والسماع، وأجزاء الحيوان، والمواضع الجدلية حيث نجد أن الوحدة الموضوعية لهذه العلوم ليست تواطئية، وانما هي تناسبية، بمعنى يحاول التوسط بين الكلي الافلاطوني المعقول والكلي السوفسطائي المحسوس.

(2) وتمتد هذه المرحلة من القرن الثالث قبل الميلاد (بداية المرحلة الهلنستية) الى نهاية القرن السابع بعده (بداية المرحلة العربية) عندما عوضت العربية اليونانية في دور لغة العلم العالمية. وقد دامت هذه المرحلة العربية الى نهاية الخامس عشر، عندما أدى سقوط غرناطة (1492) وسقوط القاهرة (1516) الى سيادة اللاتينية في الغرب، ولغات الأمم الاسلامية الاخرى في الشرق وتضاؤل دور العربية التدريجي.

فلقد أصبح الكلي، بما هو العلوم معرفيا والقائم وجوديا - طبيعيا، محور كل تفكير علمي في المنطق والرياضيات (صورة العلوم وعلمها) وكل تفكير فلسفي نظري في أسسهما الميتافيزيقية (صورة الموجود الطبيعي وعلمها)[3]. كما أصبح الكلي، بما هو المعمول عمليا والقائم وجوديا - شريعيا، محور كل تفكير علمي في التاريخ والسياسيات (صورة المعمول وعلمها) وكل تفكير فلسفي عملي في أسسهما الميتاتاريخية (صورة الموجود الشريعي

---

(3) ان عدم التطابق بين علم صورة العلوم النظري وعلم صورة الموجود الطبيعي أو علم المنطق وعلم الميتافيزيقا، في فلسفة أرسطو خاصة، والفلسفة القديمة عامة يعود الى الدور الذريعي أو الدور الأرغانوني للمنطق الأرسطي الناتج عن اختلاف هذه العلاقة، بما هي مضافة الينا وبما هي في ذاتها، حيث يحصل التطابق بين صورة العلوم وصورة الموجود الطبيعي. ومعنى ذلك ان هذا التطابق يحصل في الغاية، عندما يمكّن الدور الأرغانوني للمنطق من تحقيقه، بما يجعل المنطق الأرسطي، الذي يغلب عليه الدور الأرغانوني، علم موانع التطابق بين صورة العلوم النظري وصورة الموجود الطبيعي. وعندما تزول هذه الموانع يحصل التطابق. واذن فعلم صورة العلوم هو عينه علم صورة الموجود الطبيعي، اذا خلصناه من المرحلة الاعدادية التي تبرئ صورة العلوم من التشويش السوفسطاني والجدلي(التبكيتات السوفسائية والمواضع)، اذ بذلك تتحقق شروط الصحة الصورية للعلم (التحليلات الأولى) وشروط الصحة المادية للمطابقة بين الصورتين (التحليلات الثانية). وقد ادرك الكلام هذا التطابق في الغاية فاعتبر المنطق جوهر الميتافيزيقا الأرسطية. . وسيبرز هذا التطابق بوضوح أشد عند المثاليين الالمان، وخاصة عند هيجل الذي جعل وظيفة التخليص الأرغانونية من مهام الفينومينولوجيا أو ظاهراتية تجارب الروح الناظرة خاصة، بما هي تربية للذات العارفة، فحقق بذلك المطابقة بين المنطق والميتافيزيقا، أو بين صورة العلوم النظري وصورة الموجود الطبيعي، لاتحاد العلوم والموجود، أو العقل والواقع، اتحادا جدليا. وهذا الاتحاد هو العلم المطلق، بما هو المعنى العميق لفلسفة الهوهوية (l'identité)، من بارمينيدس الى هيجل، بتوسط انقلاب الوجود بما هو جوهر الى الوجود بما هو ذات، وهو انقلاب حصل حصولا متعاليا لا هوتيا وناسوتيا في الافلاطونيات المحدثة الوسيطة العربية واللاتينية، كما نبينه في الفصول اللحقة.

وعلمها)[4] [5]. وذلك الى صياغة الاشكالية بالصورة التي سنعالجها في هذه .

(4) ان عدم التطابق بين علم صورة المعمول وعلم صورة الموجود الشريعي (أو القيمة) أو بين التاريخي والميتاتاريخي، في فلسفة افلاطون خاصة وفي الفلسفة القديمة عامة، يعود الى الدور الذريعي أو الأرغانوني للتاريخ الافلاطوني الناتج عن اختلاف هذه العلاقة بما هي مضافة الينا، وبما هي في ذاتها، حيث يحصل التطابق بين صورة المعمول وصورة الموجود الشريعي. ومعنى ذلك أن هذا التطابق يحصل في الغاية، عندما يمكّن الدور الارغانوني للتاريخ من تحقيقه، بما يجعل التاريخ الافلاطوني، الذي يغلب عليه الدور الأرغانوني، علم موانع التطابق بين صورة المعمول العملي وصورة الموجود الشريعي. وعندما تزول هذه الموانع يحصل التطابق. واذن فعلم صورة المعمول هو عينه علم صورة الموجود الشريعي، اذا خلصناه من المرحلة الاعدادية التي تبرئ صورة الموجود الشريعي من التشويش السوفسطائي والجدلي (المحاورات الخلقية والسياسية المعدة للجمهورية والنواميس)، اذ بذلك تتحقق شروط الصحة الصورية للعمل (الجمهورية والسياسي) وشروط الصحة المادية للمطابقة بين الصورتين (النواميس). وقد ادرك الكلام هذا التطابق في الغاية فاعتبر التاريخ الفلسفي جوهر الميتاتاريخ الافلاطوني. وسيبرز هذا التطابق بوضوح اشد عند المثاليين الالمان كذلك، وخاصة عند هيجل الذي اعتبر وظيفة التخليص الأرغانوني من مهام فلسفة التاريخ أو ظاهرات تجارب الروح العاملة خاصة، بما هي تربية للذات العاملة الجماعية، فحقق بذلك المطابقة بين التاريخ والميتاتاريخ، أو بين صورة المعمول العملي وصورة الموجود الشريعي، لاتحاد المعمول والمشروع أو العقل والواقع الشريعي اتحادا جدليا (مبادئ فلسفة القانون). وهذا الاتحاد هو العمل المطلق بما هو المعنى العميق لفلسفة الهوهوية التي تعتبر، بانقلاب جدلي سنحلل مراحله فيما بعد، الواقع واجبا وما عداه من أوهام الذات أو سبيل الضلالة بالمعنى البارمينيدي، ولكن في مجال القيم.

(5) ما هي طبيعة هذين العلمين اللذين أطلقنا عليهما اسم علم موانع التطابق بين الصورتين في النظر والعمل (هامش 3 و 4) ؟ ان علم موانع التطابق بين صورة المعلوم النظري وصورة الوجود الطبيعي (= الوظيفة الأرغانونية للمنطق) الذي منع المنطق، باختلاطه به، من ان يبدو كما هو عين الميتافيزيقا، في الفلسفة القديمة والوسيطة، وعلم موانع التطابق بين صورة المعمول العملي وصورة الموجود الشريعي (= الوظيفة الأرغانونية للتاريخ) الذي منع التاريخ، باختلاطه به، من أن يبدو كما هو عين الميتاتاريخ، في الفلسفة القديمة والوسيطة، يمثلان مادتي المعيارية النظرية والعملية (الاكسيولوجيا النظرية والعملية) اللتين ظلتا عديمتي التحديد من حيث وضعهما الابستمولوجي فهما متراوحتان بين ابستمولوجية النظر والعمل ومعياريتهما، لذلك يمكن أن نعتبر الأولى علما لأخلاق المعرفة، والثانية علما لأخلاق العمل، أو، ان شئنا الأكسيولوجيا في النظر والعمل الناتجة عن ملاحظة الفارق بين الواجب والحاصل منهما. والأول يكون فيه التطابق بين الصورتين، والثاني يكون فيه عدمه، بما يؤدي الى نسبة هذا العدم الى الموانع التي أشرنا اليها، بما هي عائدة الى نفس العالم أو العامل. ولد ولد العلمان المعياريان، باختلاطهما بالمنطق وبالتاريخ، انفصاما في كل منهما. فلقد أصبح المنطق، بما هو ارغانون، علم نفس المعرفة وأخلاقها، وبما هو علم بحق مردودا الى الميتافيزيقا ، وأصبح التاريخ، بما هو ارغانون، علم نفس العمل وأخلاقه، وبما هو علم بحق مردودا الى الميتاتاريخ وبذلك استحال أن يصبح المنطق والتاريخ علمين ايجابيين بحق. وحتى عندما حدث النكوص الى الافلاطونية المحدثة الممزوجة بالتوراتية المحدثة، في الفلسفة الألمانية الحديثة، فان هذا الانفصام لم يَزُلْ، بل هو ازداد عمقا فأصبح المنطق الأرغانوني فينومينولوجيا، وأصبح التاريخ الأرغانوني فلسفة تاريخ، وأصبح المنطق، بما هو علم، نوميولوجيا أو منطقا ميتافيزيقا (المنطق الهيجيلي)، وأصبح التاريخ، بما هو علم، تاريخ فلسفة، مع الحط من الأولين بما هما ظاهر العقل، والرفع من الثانيتين بما هما باطنه.

الرسالة، وهي الصياغة المحددة لمنزلة الكلي في الفلسفة العربية نقداً للواقعية وتأسيساً للإسمية التي كانت غاية النهضة العربية الأولى وبداية النهضة الثانية.

لكن التأرجح الأرسطي بين واقعية المعقول الافلاطوني وواقعية المحسوس السوفسطائي[6]، مكن الفكر اليوناني من العودة، في الافلاطونية المحدثة خاصة، الى كلي واقعي أله المثل الرياضية المنطقية، والقيم السياسية التاريخية، بفضل نظرية العقول الفائض بعضها عن البعض والمسيرة للآلة الفلكية[7]، وللفاعلية المعرفية، (فيض الكليات من العقل الفعّال على العقل الانساني المنفعل في النظر والعمل)، والوجودية (فيض الكليات على المادة الأولى المنفعلة)، مثلما تعيّن ذلك في فلسفة الفارابي التي تمثل أحسن تمثيل الصياغة الأولى للأفلاطونية المحدثة العربية، حيث يلتقي، بحكم مزيج غريب، افلاطون وأرسطو في حل أفلوطين[8].

---

(6) والمقصود بواقعية المحسوس السوفسطائي أساس النسبية السوفسطائية المطلقة التي تجعل من الانسان معياراً للأشياء. فالنسبية لا تعد نسبية الاّ بالاضافة الى اطلاق يقابل بين ما هو اضافي الى الانسان وما هو في ذاته. أما اذا اعتبرنا أن ما هو في ذاته لا معنى له ولم نبق الاّ على ما هو اضافي الى الانسان، فاننا قد جعلناه مطلقاً، أي ان المضاف الى زيد مطلق ما دام ليس مجدداً كذلك بالمقابلة مع ما هو في ذاته، وكذلك الشأن بالنسبة الى أي مدرك. فتصبح المدركات مطلقات وهو المقصود بالواقعي الحسي أو الكلي الحسي بما هو واقعي. ولو لا ذلك لما قال السوفسطائيون بامكانية التواصل، اذ من شروطه وجود هذا الكلي الواقعي المحسوس الاضافي الى الادراك الانساني (وتمييزه عن الاضافيات الظرفية كادراكات المرور أو السكران الخ . . .).

(7) نظرية العقول المحركة للآلة الفلكية تستمد جذورها من مقالة اللام الأرسطية (1073 أ12 - 1074 أ 14) بما هي منظومة يفسّر بها غيرها، وهي تستمد أساسها من نظرية الفيض بما هي منظومة تُفسّر بغيرها (أفلوطين، التاسوعاتV. 1)

(8) وقد حاول دوهام في الباب الثالث من الجزء الرابع من كتابه نظام العالم تفسير المراحل التي أدت الى هذا المزيج وهو تفسير سنحاول مناقشته في الفصول اللاحقة ؛ Pierre DUHEM - Le système du monde IV, les 3 derniers chapitres pp. 311 - 584. وقد نقلنا هذا الباب الى العربية وصدر عن * بيت الحكمة * قرطاج 1989.

وفعلا، فان اختيار أرسطو لحل وسط بين واقعية افلاطون العقلية التي تعتبر العقلي موجودا عينيا واقعيا (له قيام خارج الذهن هو غير المحسوس)، وواقعية السوفسطائيين الحسية التي تعتبر الحسي موجودا عينيا واقعيًا (له قيام خارج الذهن هو المحسوس) أي حل وسط جعل هذا الكلي عاما في الأذهان عقليا وخاصا في الأعيان حسيا، قد ربط منزلة الكلي في العلوم النظرية (الرياضيات والمنطق خاصة)، وفي العلوم العملية (السياسيات والتاريخ خاصة) بمسألة أعم منها لكونها تتعلق بجذر العلوم والمعمول اوالموجود الطبيعي والشريعي، أعني منزلة الكلي الانطولوجية في الفلسفة منذ أشهر منظومتيها الأوليين، أي الافلاطونية والأرسطية، الى الآن.

فلا غرابة عندئذ أن تكون جميع الاشكالات الدائرة حول هذه المنزلة منطلقة من الحل الأرسطي الذي، لكونه حلا وسيطا، جعل مثل هذا المزيج الغريب الذي أشرنا اليه، يصبح أمرا ممكنا. فالمحرك الأول في السماع (المقالة الثامنة) أصبح، في الميتافيزيقا (مقالة اللام) عقلا غاية غيره يتحرك بتأمله (العقول الفلكية) أو يتحرك بالشوق اليه (الطبائع السفلية). مما جعل الافلاطونية المحدثة العربية، صاحبة الفيض المتدرج من العقل الى النفس الى المادة، تنتسب بنفس الوجاهة الى الأرسطية انتسابها الى الافلاطونية بتوسط علمي النفس الشخصية بالنسبة الى الأولى، أو الشخصية والكلية بالنسبة الى الثانية.

وفعلا فالمثل، منطقية كانت أو رياضية[9]، ليست عند أرسطو الاّ كليات جوهرية[10] فصلها أفلاطون عن تعينها الحسي واعتبرها، بما هي مفارقة، عين قيام الموجودات العينية. وهي عنده لا تنفصل عنها الاّ منطقيا لكونها

---

(9) ارسطو، ما بعد الطبيعة، الالف الكبرى 6، 987ب 29 وما بعدها حيث يبين ارسطو المصدر المزدوج لنظرية المثل الافلاطونية : الرياضيات الفيثاغورية والبحوث المنطقية السقراطية.

(10) ارسطو، المقولات، 5، 2 أ 11 ، 19.

متعينة فيها، بل هي نفس تعينها. لكن الأجناس والأنواع، رغم كونها كليات، تظل عنده، بالمقابل مع الأعراض، جواهر وان كانت جوهريتها تلك دون جوهرية الأعيان[11]. لذلك ظلت منزلة الكلي عنده على ما كانت عليه وجوديا ومعرفيا قبله، بل انها قد أصبحت أعصى على الفهم مما كانت عند استاذه لتعارضها مع نظرية العقول المفارقة الواردة في مقالة اللام، وخاصة نظرية أول العقول التي لا يمكن أن تعد منحولة عليه[12]. اذ كيف يمكن القبول ببعض المعقولات القائمة بذاتها أو المثل دون البعض الآخر، خاصة وأن نسبة الكائنات التي تحركها هذه المعقولات العقول اليها، وان لم تكن من جنس النسخة بالمعنى الافلاطوني، فهي نسبة الناقص الى التام، ومن ثم فوظيفة العقول بالاضافة اليها هي عين وظيفة المثل، بما قد يجعل العشق المحرك للموجودات الدنيا حلا لفظيا من جنس المشاركة الافلاطونية على حدّ تعليق أرسطو نفسه عليها[13].

ان عدم التحديد الواضح لمنزلة الكلي الانطولوجية، والتردد بين واقعية افلاطون العقلية وواقعية السفسطة الحسية أبقيا على غموض موضوع النظر في المنطق والرياضيات، بوصفه الوجه النظري من هذا الكلي في علم صورة العلوم، اذ أن المنطق والرياضيات هما سبيلا التعبير عن المعقول النظري المكنان؛ كما أبقيا كذلك على غموض موضوع العمل في التاريخ

---

(11) المقابلة بين الجواهر الاول والجواهرالثواني ، الجوهرية لا تزيد ولا تنقص بمعنى ان الجواهر الاولى بما هي اعيان لا تتفاضل جوهريا، لكن المقابلة بين الجواهر الاولى او الاعيان والجواهر الثواني او الانواع والاجناس امر حقيقي يعلل حاجة الثانية الى الاولى محلا لها. ومن ثم فان فضل الجواهر الاولى على الثواني ينتج عن تفاضل الجواهر الثواني فيما بينها من حيث القرب والبعد من التعين الجوهري ،فالانواع اشد جوهرية من الاجناس، المقولات 5، 2 ب 6 ـ 10.

(12) ارسطو، الميتافيزيقا، اللام، الفصل السابع، 1072 أ 17 ـ 1073 أ 12.

(13) ارسطو، نفس المرجع 992 أ 27 ـ 29.

والسياسيات، بوصف الوجه العملي من هذا الكلي في علم صورة المعمول، اذ أن التاريخ والسياسيات هما سبيلا التعبير عن المعقول العملي المكنان. واذن فمسألة المنزلة الانطولوجية للكلي مسألة خطيرة، اذ أن تحديدها هو الذي يحكم تحديد منزلة المنطق والرياضيات نظريا، والتاريخ والسياسيات عمليا، ومن ثم فهو الذي يفسّر تاريخ هذه العلوم، بما هو تاريخ لما لاقته من عقبات حالت دونها والبلوغ الى التحديد الدقيق لموضوعاتها ولطبيعة عملها، فظلت عرضة لماسنرى من انحرافات اكسيولوجية وابستمولوجية حددت معالم العقل الانساني خلال تاريخه الوسيط، بما هو خاتمةللقديم، وفاتحة للحديث، ومن ثم بما هو وسيط يعسر تحصيل طبيعته ودوره[14].

وفعلا، فان موضوعي هذين الزوجين من العلوم النظرية والعملية وجوديا وصورتيهما معرفيا يتحددان استنادا الى طبيعة الكلي ومنزلته

---

(14) ان الوسائط عسيرة التحديد دائما لكونها وسائط، فهي بحكم توسطها تقبل الرد الى احد حديها أيا كان ، فترد الى المتقدم حطا من دورها، أو يُرد اليها المتأخر رفعا من شأنها، وذلك ما كان عليه مآل الفلسفة العربية واللاتينية الوسيطتين. ولما كان الردان مدفوعين بالميل الى الحط أو الى الرفع من شأن هذه الوسائط، فان وضوح الدوافع يلغي نزاهة النتائج دون أن يزيل عسر المحاولة. ومعنى ذلك أننا حتى لو فرضنا خلو المحاول من هذه الدوافع، فاننا لن نستطيع ضمان البلوغ الى تحديد طبيعة هذه المرحلة ودورها. لكن ذلك لا يمنع من تنسيب هذا العسر. استنادا الى كونه لا يخص المراحل الوسيطة الآ اذا ظننا أن المتقدم والمتأخر اللذين تتوسطهما هذه المراحل، يمثلان بداية ونهاية مطلقتين. أما اذا أدركنا أن جميع المراحل المعلومة للانسان لا يمكن التعامل معها الآ بوصفها وسائط لها ما قبلها ولها ما بعدها، فان القضية بعمومها تصبح ذات بعدين .

* الأول، هو العسر الحقيقي لتحديد خصائص احدى المراحل الفلسفية عامة، وهو هدفنا،

* الثاني، هو العسر الناتج عن عدم التخلص من دوافع الحط والرفع من شأن هذه المراحل، وهو لا يعنينا.

والبعد الأول فلسفي علمي، وهو قابل للحل الذي يرضي العقل. أما الثاني فهو أجنبي عن الهم الفلسفي، ويعود الى التنافس بين الأمم حول دورها في التاريخ الانساني ويرجع الى جنس الفخر عند الشعراء والساسة ولا يعنينا اطلاقا.

الوجودية عامة، قبل هذا الفصل بين المعقول النظري والمعقول العملي، وذلك في جميع الفلسفات، مما يجعل الاختلاف بينهما راجعا الى الاختلاف حوله بوصفه الجذر المشترك بين النظري والعملي : واقعية المعقول الافلاطوني، واقعية المحسوس السوفسطائي، حل أرسطو الوسط. وهذه المنازل الثلاث للكلي هي التي يتعين فيها الوضع الوجودي للكلي بما هو عينٌ عقليةٌ مفارقةٌ عند الأول، ينفعل بها العقل من خارج، أو عَيْنٌ حسيّةٌ مفارقةٌ ينفعل بها الحس من خارج عند الثانية، أو صورةٌ عقليةٌ متعيّنةٌ في المحسوس عند الثالث.

لكن هذا الحل الأرسطي، عند تمحيصه، لا يختلف عن الحل الأفلاطوني الاّ بضرب وجود الكلي وضرب علمه، أمّا واقعيتُه فهي مسلمةٌ منهما. فالكلي، العام تصوّرًا في العقل، عينيٌّ وجودا في الأشخاص، وهو، بما هو عينيٌّ، يمثل الثابت الواقعي في السيلان الأبدي، ثباتا يتحقق في الصور النوعية للأنواع الحية التي تمثل أرقى اشكاله الطبيعية[15]. واذن، فالكلي ليس العام بما هو مدلول اللفظ . اذ هو عندئذ يقتصر على الاشتراك . بل هو المتواطئ الذي هو صورة عينية في الوجود، يختلف ضرب وجودها بين المفارقة والمحايثة، ولكنه يظل، في الحالتين، واقعيا ؛ واختلاف ضرب الوجود هو الذي يحدد ضرب المعرفة، الغنية عن الحس، او المحتاجة اليه، دون أن ينفي عنها في الحالتين طابع التقبل من خارج.

أما الخلاف مع السفطة، فهو حول تجاوز صورة المعقول لصورة المحسوس بخاصيتي الاطلاق والثبات المثبتتين عند افلاطون وأرسطو والمنفيتَيْن

---

(15) حتى إن بعض المؤرخين للمنطق الأرسطي اعتبروه مجرد تعميم لعمليات التصنيف الحيوانية التي استمدها لرسطو من محاولاته في التاريخ الطبيعي : بول تانوري Paul Tannery Mémoires scientifiques (T. 8, Essais sur le syllogisme, pp. 75 - 108)
Publiés par J . L. Heiberg Toulouse - Paris, Ed. Privat et G. Villars 1922.

عندها دون نفي الواقعية المحسوسة مع ذلك. لذلك عادت المنازل الثلاث الى منزلتين واقعيتيْن تُميَّزان بالمقابلة بين المفارقة والمحايثة بما هما ضرب وجود ومعرفة للكلي، وتندمج السفسطة في ثانيتهما[16].

ان هاتين المنزلتين المشتركين في الو اقعية والمتقابلتين بضرب الوجود (المفارقة / المحايثة) وضرب المعرفة (من المعقول الى المحسوس/أو من المحسوس الى المعقول) هما اللتان حددتا منزلة الرياضيات والمنطق نظريا، والسياسيات والتاريخ عمليا، مع غلبة الأولَيَيْن عند الأول، وغلبة الثانِيَيْن عند الثاني[17]، وسيطرة المنزلتين على الفلسفة القديمة والوسيطة الى حدود الانقلاب الإسمي النظري عند ابن تيمية، والانقلاب الاسمي العملي عند ابن خلدون، كما نبينه في هذه الرسالة.

(16) ومعنى ذلك أن الواقعية المحايثة التي يقول بها أرسطو، لمجرد كونها، تعتبر الكلي، بما هو صورة متعينة في الأشخاص، قابلا للوجود الطبيعي في الموجودات المحسوسة، ومن ثم قابلا للوجود في السيلان الأبدي الذي يتصف به هذا المحسوس، تعد من وجهة نظر افلاطونية خالصة، منتسبة الى الفكر السوفسطائي الذي يعتبر مثيل عالم المثل قائم الذات بذاته، ومتضمنا مبادئ ثباته محايثة له تجعله في غنى عن الجواهر المفارقة التي تسنده. ولهذا فلا غرابة أن نرى جميع محاولات أرسطو لتحديد الصور الطبيعية مصحوبة بنوع من استنفاذ الفضل الرياضي (Méthode d'exhaustion) للسيلان الأبدي الذي تمثله المادة بما هي اللاصوري في الحركة : ما بعد الطبيعة مقالة الكاف 8. 1065 أ 10 25.

(17) ان هذه الظاهرة من الأمور التي لا يمكن أن تغيب عن بال أي دارس لفلسفة أفلاطون وأرسطو، لكن تفسيرها بالمنزلة الوجودية للكلي هو الذي يعسر ادراك سره دون بناء منظومة بين كل المنازل الممكنة للكلي، بما هي نسق تتحدد عناصره بالتّسالب أكثر مما تتحدد بما فيها من مضمون موجب، تماما كما هو الشأن بالنسبة الى عناصر النسق الفونولوجي للغة من اللغات، وهو ما سنثبته في الباب الأول الذي ندرس فيه المحددات البنيوية لمسألة الكلي في الفلسفة عامة وفي الفلسفة العربية خاصة.

وهكذا يتضح أن البحث في المسألة الابستمولوجية المتعلقة بطبيعة شكل العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعلمين العمليين (السياسيات والتاريخ)، وبطبيعة موضوعي الزوجين يعود الى البحث في الجذر الواحد لهاتين المسألتين ، أعني طبيعة المنزلة الانطولوجية للكلي، التي من نتائجها منزلة العلمين النظريين، ومنزلته فيهما، ومنزلة العلمين العمليين ومنزلته فيهما ، بحيث إن العلاقات الرابطة بين منازل هذه العلوم أفقيا (بين العلمين العمليين أو بين العلمين النظريين)، وعموديا (بين أحد العلمين النظريين واحد العلمين العمليين)، ووظائف كل منهما في الفكر الفلسفي تعود جميعا الى خاصيات المنزلة الانطولوجية التي تستند اليها فلسفة أفلاطون أو فلسفة ارسطو أو الفلسفة التي تمثل ما فيهما من تساند إحداهما إلى الأخرى أعني فلسفة أفلوطين كما نبينه في هذه المقدمة كمدخل عام[18].

(18) ان العلاقة الأفقية بين علمي النظر أو بين علمي العمل، والعلاقة العمودية بين الواحد من الأولين والآخر من الثانيين بما هما ميّزتان للمقابلة بين فلسفتي الواقعية القديمة لا تميزهما فقط بطبيعة العلاقة - مثلا تقدم الرياضي على المنطقي والسياسي على التاريخي عند افلاطون والعكس عند أرسطو، أو ارتباط السياسي بالرياضي عند الأول وارتباطه بالمنطقي عند الثاني - بل خاصة بكون شرط العلاقة متوفرا عندهما معا، أعني وجود الثنائية في النظر - انفصال المنطقي والرياضي - وفي العمل - انفصال السياسي والتاريخي - المؤسسة لوجود العلاقة بين طرفيها والمحددة لطبيعتها وبكون الميل الى تجاوزه ونفيه متوفرا كذلك، وهو ميل نجدُه في سعي الأول الى رد المنطقي الى الرياضي في النظر، والتاريخي الى السياسي في العمل ، وسعي الثاني الى رد الرياضي الى المنطقي في النظر ورد السياسي الى التاريخي في العمل. وبيّن أن مثل هذه الخصائص، بما هي ظاهرات ابستمولوجية واضحة بحاجة الي تفسير، اذ هي الظاهرات التي حدّدت معالم الفكر العلمي والفلسفي طيلة الحقبتين القديمة والوسيطة. ولعلها ما تزال فاعلة الى الآن، بل ان عمل هذين الفيلسوفين وحتى سلوكهما قد امتازا بهذه الخاصيات ، فافلاطون رياضي وحاول مباشرة السياسة بالتزام . وأرسطو منطقي واقتصر على التاريخ للسياسة والدساتير دون مباشرة لها أو التزام. الأول يمارس النظر والعمل ممارسة فعلية ونظرية، والثاني يقتصر على التنظير للعلم والعمل دون ممارسة فعلية لهما.

تلك هي الخطى الأولى من البحث في هذه المسألة، وهي خطى، بما تولد عنها من تحديد مؤقت لمعالم الأشكال، جعلت من الواجب أن ننطلق من جذرها، وليس من نتائجها، ذلك أن مسألة المنزلة الانطولوجية للكلي، في عمومها، أصبحت بؤرة الاشكالات الفلسفية جميعا الإبستمولوجي منها والأكسيولوجي، أعني من حيث نظريةً العلم ونظرية العمل، خلال المرحلة العربية التي نهتم بها، وذلك بحكم التقابل والتساند بين المنزلة الافلاطونية والمنزلة الأرسطية في الافلاطونية المحدثة، ثم بفضل التقابل والتساند بينهما وبين مدونة الحنيفية المحدثة (أعني القرآن والحديث) بخصوص بعض العقائد الجوهرية فيها : مثل حرية الفعل الالاهي كونيا وأمريا[19]، وشخصية الروح وخلودها، حدوث العالم وفنائه، وهي جميعا عقائد لا يمكن التوفيق بينها وبين واقعية الكلي بمعناها الأفلاطوني أو الأرسطي أو الأفلوطيني.

وبذلك تصبح مسألة المنزلة التي تشغلها الرياضيات والمنطق في الفلسفة العربية[20] جزءا أولا من نتائج المنزلة الانطولوجية للكلي، أما الجزء الثاني منها والذي لا يقل عنها أهمية فهو المنزلة التي تشغلها السياسيات والتاريخ فيها. ومعنى ذلك أن ذروة الردود الكلامية على المنطق، في النظريات، توازيها ذروتها في الردود على السياسة المدنية، في العمليات. وذلك هو البعد الابستمولوجي من البحث في مسألة الكلي.

---

(19) وهي مقابلة وضعها ابن تيمية في الرد الاقوم لحل مسألة الحرية الانسانية، الرد الاقوم ص 73 وما بعدها والفتاوي المجلد XI، ص 252 وما بعدها.

(20) وقد كانت هذه المسألة عنوانا للموضوع الأول الذي سجلته في جامعة السوربون ثم عدلت عنه لما تبيّن لي طابعه الجزئي المبتور وضرورة معالجته كاملا بجزئيه النظري والعملي؛ وبذلك صار موضوع الرسالة متضمنا للنظر والعمل معا، أعني لمنزلتهما في الفلسفة العربية.

ولما كان الهدف من هذه الرسالة هو تحديد منزلة الكلي في بعديه النظري والعملي خلال عصري الافلاطونية المحدثة العربية وما يفصل بينهما من امتزاج متوتر بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، اخترنا لها العنوان التالي :

«منزلة الكلي في الفلسفة العربية، قول في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين : تحديدا لجدلية الاتصال والانفصال بين الافلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثة العربية الناقلة من منزلة الكلي الواقعية الى منزلته الإسمية[21][22].

ويندرج البحث في اطار الحدود التالية :

1 ـ فمنزلة الكلي، في الفلسفة العربية الوسيطة، تراوحت بين طرفين، أحدهما تمثله الافلاطونية المحدثة العربية، والثاني تمثله الحنيفية المحدثة العربية بوصفهما متنافستين على دور المرجعية الأولى (في مجالي العمل والنظر الانسانيين)، بما تحددانه من منازل متقابلة ومتساندة للكلي، وبما تستخرجانه منها من نتائج نظرية وعملية. وبذلك فنحن لا نستعمل كلمة فلسفة في المعنى الاصطلاحي الذي يقابل بين الفلسفة ذات المصدر اليوناني والكلام ذي المصدر الاسلامي، بل نعتبر الفلسفة العربية نسقا أعم يشمل هذين الرافدين رغم تصادمهما. فالمذهب الاسمي، في الفلسفة العربية الوسيطة، والمذهب الواقعي يوجدان عند أصحاب الفلسفة وتابعيهم من العلماء والمتصوفة وأصحاب الحنيفية وتابعيهما من العلماء والمتصوفة، رغم ميل الأولى الى الواقعية، وميل الثانية الى الاسمية.

---

(21) وخاصة في كتابيه الرد على المنطقيين ودرء تعارض العقل والنقل وهما المصدر الإساسي لتحديد المنزلة الاسمية للكلي النظري عنده.

(22) وخاصة في كتابيه ـ المقدمة وشفاء السائل، وهما المصدر الأساسي لتحديد المنزلة الاسمية للكلي العملي عنده.

2 ـ وتتعلق النتائج النظرية بطبيعة فعل العقل النظري (الفعل أوالانفعال) وبمنتوجيه الأساسيين، أعني المنطق والرياضيات واختلاف منزلتهما عند الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة شكلا (ابستمولوجيا)، وموضوعا (وجوديا)، ودورا في العلوم الأخرى (منهجيا)، وتوظيفا (عمليا). فما من قارئ، مهما تعجل، لم يلحظ اختلاف الموقف الكلامي عامة من المنطق رفضا، ومن الرياضيات تسامحا[23]، والتركيز العجيب، عند المتكلمين، على اتهام النتائج الوجودية للمنطق ومحاولة حصره في الوظائف المنهجية الى حدود السعي الى جعله مجرد معادلات صورية خالية من كل مضمون[24]، وهو تركيز وازاه تبني الرياضيات الى حدود اعتبارها من وسائل الترفيه الفكري[25].

3 ـ وتتعلق النتائج العملية بطبيعة فعل العقل العملي (الفعل أوالانفعال) وبمنتوجيه الأساسيين أعني التاريخ والسياسيات، واختلاف منزلتهما عند الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفه شكلا (ابستمولوجيا)، وموضوعا (انطولوجيا)، ودورا في العلوم الأخرى (منهجيا)، وتوظيفا (عمليا). وما التقابل بين الفلاسفة والمتكلمين حول طبيعة القيم (التحسين التقبيح العقليان)، وحول

---

(23) من الأمثلة على عدم معاداة المتكلمين للرياضيات نذكر أن بعضهم كان من كبار الرياضين، فدور البغدادي في علم العدد، رغم ما عرف به من تحامل على الفلسفة والاعتزال وعلى اخوان الصفاء خاصة ليس من المفارقات بل هو من العلامات المفيدة على هذا الموقف ، وهو موقف يناسب نظرية القرآن في الربوبية حيث للحساب والعدد دور رئيسي.

(24) ابن خلدون، المقدمة، فصل المنطق من الباب السادس = «ثم تكلموا (المتأخرون) فيما وضعوه من ذلك كلاما مستبحرا ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه، لا من حيث إنه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع، ص 913.

(25) ابن تيمية، الرد على المنطقتين ص 136 : «وكذلك كثير من متأخري أصحابنا يشتغلون وقت بطالتهم بعلم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة ونحو ذلك، لأن فيه تفريجا للنفس، وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط».

السياسة المدنية والسياسة بمقتضى طبائع العمران، وهو تقابل قد يشق الكلام نفسه الي فريقين.الآ من العوامل المهمة لتحديد منزلة العقل والمعقول في مجال العمل والقيم موضوعي التاريخ والسياسة.

4 ـ وامّا الاقتصار على دراسة هذه المسألة في الفلسفة العربية الوسيطة واستثناء الفلسفة اللاتينية الموازية لها بفاصل زماني يعدل الثلاثة قرون تقريبا[26] فعلته النظرية والعملية واضحة. ذلك أنه من الممتنع، عمليا، أن نجمع في دراسة واحدة جدية بين فلسفتين من هذا الحجم، بل إن الواحدة منهما تفوق بمفردها طاقة الانسان الواحد، ان هو سعى الى الاحاطة. لكن الفلسفة المستثناة في دراستنا وان لم تستنفذ، فهي قد نالت حظها من الدراسة بالمقارنة مع الفلسفة العربية التي نهتم بها[27]. فما يمكن ان نطلق عليه اسم الاسمية العربية هو الذي لم يدرس دراسة علمية جدية، بما أبقى

---

(26) اذا كانت بداية الصحوة الغربية الوسيطة هي بداية القرن الحادي عشر، فان الفاصل الزماني بين الصحوتين العربية واللاتينية هو القرون الثلاثة التأسيسية في الفكر الفلسفي العربي أعني الثامن (الكلام وعلوم النقل) والتاسع (الفلسفة وعلوم العقل) والعاشر (بداية الصدام الجدي بينهما بفضل الانشقاق في الاعتزال : أبو هاشم والاشعري بما هما منشقان على أبي علي، وبفضل الانشقاق في الافلاطونية المحدثة : الفارابي واخوان الصفاء، بما هما منشقان على نسق الكندي). وكلاهما حدثا في بداية القرن العاشر مع تقدم الأول على الثاني، رغم قلب الترتيب بالنسبة الى أبي علي والكندي (الكندي منتصف التاسع، وأبو علي نهاية التاسع).

(27) اذ، فضلا عن الدراسات الخاصة بهذه المسألة، لا يكاد تاريخ من تواريخ الفلسفة يخلو من تخصيص باب خاص بها : فقد خصص لها اميل برييي الفصل السادس من القسم الثالث من الجزء الأول من تاريخه ص 630 ـ 654 وكذلك خصص لها اتيان جلسون الفصل التاسع من المجلد الثاني من تاريخه.

- **E: Bréhier, Histoire de la philosophie** (t I, 3, moyen âge et **renaissance**, chap. VI pp. 630 - 654) P.U.F. Paris 1967.
- **E. Gilson, la philosophie au moyen âge** (T. II, chap. IX pp. 601 - 710) Payot, Paris 1952.

على منزلة الكلي عامة ومنزلة بعديها النظري والعملي خاصة، منزلة غائمة، غير محددة[28].

أما العلة النظرية لهذا الاستثناء، فانها أهم وأشد وجاهة من هذه العلة العملية. فكون الفلسفة العربية وسيطا واجبا بين الفلسفة اللاتينية وماضيها الكلامي (المسيحية الشرقية) والفلسفي (الافلاطونية المحدثة الهلنستية) المتقدمين علي الاسلام والمعاصرين لعصره الأول والثاني [29]، قد يجعل عملنا مجرد محاولة لاستخلاص الفروق وابراز الاختلافات بين الفلسفتين العربية واللاتينية، فلا نتفرغ، عندئذ، لمقصودنا الذي هو تحديد منزلة الكلي في الفلسفة العربية. ومعنى ذلك أن كل عائق نظري يمكن تجنبه دون الاخلال بالهدف، يتحتم استثناؤه. فلو كان الهدف هو تحديدالاسمية في الفلسفة اللاتينية الوسيطة، لكان التغاضي عن الفلسفة العربية محظورا نظريا لدور هذه في تلك، رغم خلو هذه الدراسات، في الواقع، من مثل هذه الاشارات، لدوافع لا فائدة من فحصها. أما ودور الفلسفة اللاتينية الوسيطة في الفلسفة

---

(28) والدراسات العربية الخاصة بهذه المسألة ـ اذا ما استثنينا الأعمال الفلسفة العربية الوسيطة التي ستكون مادة بحثنا في هذه الرسالة ـ نادرة وهي، في غالبها، فصول قصيرة وخاطفة. ولعل أهمها دراسات الأساتذة بدوي، والجابري، وصبحي، وجدعان، دون حصر، ودون ذكر للدراسات الأجنبية التي سنناقش أهمها في فصول الرسالة من وجهة موضوعها لا بصورة عامة.

(*) عبد الرحمان بدوي، فصل الأحوال من كتابه مذاهب الاسلاميين دار العلم للملايين بيروت ط. 2. 1971. فصل الأحوال ص 342 ـ 364.

(*) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثانية بيروت 1987. الفصل السادس من القسم الأول وخاصة ص 223 ـ 237.

(*) أحمد محمود صبحي، المعتزلة، (الثقافة الجامعية، الاسكندرية 1982طبعة رابعة) الفصل السادس، أبو هاشم ص 327 ـ 342.

(*) فهمي جدعان، اثر الرواقية في الفكر الاسلامي (فرنسي) دار المشرق بيروت .1986، الباب الثالث الفصل السادس ص 121 ـ 135.

(29) من الكندي الى ابن سينا والغزالي، ثم منهما الى ابن تيمية وابن خلدون.

العربية الوسيطة، لا وجود له (أو لا يكاد يذكر بجدية حتى لو سلمنا ببعض الآراء المتعلقة بدور التصوف المسيحي الغربي في التصوف الاسلامي الاندلسي[30])، فانّ الجمع بين الفلسفتين يصبح من النوافل المؤدية الى الحشو والمقارنات السخيفة. وهو، اذا حدث فسيؤول الى ما نسعى جاهدين الى اجتنابه ؛ أعني تقدم الدوافع العقدية الدفاعية للرفع من شأن الفلسفة العربية بفضل المقارنات التي ترد التالي الى المتقدم اثباتا لدور العرب وفضلهم على العصر الوسيط اللاتيني[31].

تلك هي اذن صياغة المسألة التي نبحث فيها والتي يمكن، بفضلها، لتاريخ الفلسفة (منزلة الكلي الانطولوجية) أن يفيد فقه العلم أو الابستمولوجيا في مجاليه النظري (المنطق والرياضيات) والعملي (التاريخ والسياسيات)، فنتمكن من تحديد مكونات الفلسفة العربية وقوانين تفاعلها، خلال تاريخها الحي الممتد من القرن السابع الى القرن الرابع عشر، في اطار فلسفي يسمى الافلاطونية المحدثة العربية واطار ديني يمكن ان يطلق عليه اسم

---

(30) مثل فرضيات الأستاذ Miguel Asin PALACIOS, L'Islam christianisé , في كتابه : الاسلام المتمسح. Ed de Maisnie 1982.

وكذلك تلميحات الأستاذ أرنالداز في دراسته : المسيح في الفكر الاسلامي Jesus dans la pensée musulmane, Ed. Desclée, Paris 1978 وكذلك D.M. th. Urvoy, .

في دراسته للأغراض المسيحية عند ابن سبعين Les Thèmes Chétiens chez Ibn Sab'in. Studia Islemica XLIV 1976 pp 89 - 122

(31) وتلك هي سمة جميع الدراسات التي تحاول بالمقارنات السريعة اثبات دور الفلسفة العربية في الفلسفة الغربية، وذلك على مستوى النتائج العلمية والنظريات الفلسفية. ونجد نفس الموقف من المؤرخين الغربيين الذين يحاولون، بنفس المقارنات السريعة، اثبات دور الفلسفة الهلنستية والكلام المسيحي المتقدم على الاسلام أو المعاصر له في الفلسفة العربية على مستوى النتائج العلمية والنظريات الفلسفية. وهذان الموقفان يتراوحان بين البحث الحقيقي عن الحقيقة التاريخية والبحث الموظف للحط من الآخر والرفع من الذات.

الحنيفية المحدثة العربية قياسا على التسمية الأولى واستمدادا لهذا الاسم من القرآن نفسه[32]، لكون ما حدث في الغاية كان، بوصفه نقدًا لما اعدّ إليه وسعيا لإصلاح العقلين النظري والعملي، متضمنا كل العناصر التي حددت تاريخ الفكر العربي وتاريخ علاقته بالفلسفة اليونانية في بعدها النظري (المنطق الأرسطي) وفي بعدها العملي (التاريخ الافلاطوني).

---

(32) القرآن الكريم : الآيات المحددة للاسلام بما هو حنيفية كثيرة، ولعل أهمها = البقرة II : 135، آل عمران III، 67، و 95، النساء IV، 125، الأنعام VI، 79، و 161، يونسX، 105، النمل XVI، 120، 123، الروم XXX، 30، الحج XXII، 31، البينة، XCVIII، 5

II — اطـار المسألـة وأهميتهـا

يعتبر العصر الوسيط، في تحقيب تاريخ الفلسفة، عصر الفلسفة العربية واللاتينية، اذ ان السريانية والعبرية قد اقتصر دورهما على مجرد الوساطة، الأولى بين اليونانية والعربية، والثانية بين العربية واللاتينية. وهو كذلك، في الفلسفتين العربية واللاتينية، عصر التفاعل الصدامي بين الفلسفة بما هي لاهوت عقلي، والدين بما هو لاهوت وضعي.

وبحكم موقف غريب من مؤرخي العلم والفلسفة، أهمل هذا العصر وكاد يعتبر مرحلة موات، في تاريخ الفكر عند الحديث عن النهضة بوصفها عـودة الى اليـونان تتخطى عـصـر الظلمـات والجـهل في العلم[1]، وفي الفلسفة[2]. ومـا لم نحدد هذه العودة تحديدا يجعلها تبرز، كما هي في ذاتها، حركة ذاتية للعصر الوسيط نفسه وقد تجاوز ذاته بأن امتحن

(1) وهذا هو معنى اعتبار جاليلي بداية العلم الحديث بالعودة الى القديم من العلم، لكون الوسيط العربي واللاتيني مجرد عائق حائل دون نشأة العلم الحديث، واذن فهذه البداية ليست حصيلة الوسيط بما هو متجاوز لذاته، بل هي حصيلة القطع المطلق معه والربط المطلق مع العصر الذهبي من الفكر اليوناني الى بداية العهد الهلنستي (أرخميدس) ؛ تلك هي أهم أسس تاريخ العلم الذي يعتمده كويري، مثلا (Études Galiléennes, Harmann Paris 1966) وباشلار، مثلا (Le matérialisme rationnel, PUF, Paris 1963 - pp 207 - 224). وقد نجد، عند ديكارت نفسه، مثل هذا الادعاء، في حديثه عن الرياضيات الكلية، القاعدة الرابعة من كتاب قواعد توجيه الفكر (Descartes, œuvres, Garniers; Paris 1967 ص 97 وما بعدها).

(2) وهذا هو معنى اعتبار ديكارت بداية الحديث بالعودة الى القديم في الفلسفة لكون الوسيط مجرد عائق حائل دون نشأة الفلسفة الحديثة واذن فهذه البداية ليست الوسيط بما هو متجاوز لذاته، بل هي حصيلة القطع المطلق معه والربط المطلق مع العصر الذهبي من الفلسفة اليونانية. تلك هي أهم أسس تاريخ الفلسفة التي يزعمها ديكارت لنفسه في مقالته في الطريقة وفي تأملاته عندما يدعي الطلاق المطلق مع المدرسية طبيعة تكوين ومضمون علوم ؛ فالعودة الى المضمون الرياضي والى التكوين العلمي في الفلسفة لا يُقدَّم على أنه حصيلة التطور في العصر الوسيط نفسه، بل يُعتبر ممكنا بالقطع معه، من حيز لا ينتسب اليه، وهو لعمري من الأمور التي لا يقبلها عقل.

أصوله الفلسفية(العقل) والدينية (الوحي)، فأزاح تلجلجات الفكر وأطلقه من جديد، يظل الربط بين الفلسفة الحديثة والفلسفة القديمة ضربًا من الاعتباط الذي لا يقنع به الاّ شيعة العبقرية اليونانية والتفوق الغربي.

العصر الوسيط جملةً، عربيّه ولاتينيّه، مهضوم الجانب في تاريخ العلم والفلسفة. واذا كانت المرحلة اللاتينية منه تعاني من سوء الحظ الذي أصاب لغتها التي أصبحت في أوروبا القوميات والثقافات الشعبية، لغة ميتة، مما جعل الاطلاع على تراثها يكاد يكون ممتنعا لكُلفة تحقيقه ونقله الى هذه اللغات[3]، فان اهمال المرحلة العربية، في غياب مثل هذا العائق، لا يمكن أن يُفهم الاّ بحداثة البحث العلمي في النهضة العربية وتأثير الاهمال الموازي للعصر الوسيط اللاتيني، الذي، لو لا بعض الباحثين من رجال الدين، لصار نسيًا منسيًا، بحكم هذه العقائد المذهبية[4].

واذن، فخلافا لوضع الفلسفة اللاتينية الوسيطة، يمكن، لحسن حظ اللغة العربية التي لم تمت مثل اللاتينية، أن يكون النفاذ الى الفلسفة العربية الوسيطة أمرا ميسورا ليس فقط للقلة من النخبة بل لجل الباحثين فيها، مما يوفر شروط التعاون الواسع الذي يمكن من اكتشاف الاشكالية الأساسية التي تلتقي عندها جميع المباحث الفلسفية الابستمولوجية والاكسيولوجية في سعيها لتحديد منزلة العلوم النظرية والعلوم العملية. **وهذه الاشكالية هي اشكالية الكلي الموحدة بين الفلسفة وعلومها العقلية، والدين**

(3) الكثير من المؤلفات اللاتينية الوسيطة في وضعية المؤلفات العربية ؛ فهي ما تزال مخطوطة ومشتتة في المكتبات العامة والخاصة. وهي، خلافا للمؤلفات العربية، أعجمية بالاضافة الى المثقف الغربي الحاضر، لكون اللاتينية قد ماتت، ولم تبق لغة العلم والفلسفة منذ بدايات الثامن عشر، بل هي، حتى عند كبار المختصين، ليست بالطواعية التي توفرها لهم لغة العلم والفلسفة المعاصرة، واذا ما استثنينا بعض رجال الدين ومؤرخي الفلسفة، فان هذه المؤلفات اصبحت صماء.

(4) ومعنى ذلك أن العائق اللغوي وحده لا يفسر هذا الاهمال الذي أصاب العصر الوسيط اللاتيني في مجالي تاريخ العلوم والفلسفة، وخاصة في ما يتعلق بالجوانب الموجبة من دوره فيهما. وانما يمكن أعتبار الموقف العقدي السالب لهذا الدور - ربما بدافع تغييب الدور العربي والشرقي عامة - من العوامل الأساسية لهذا الاهمال والحط من شأن الحقبة الممتدة من العهد الهلنستي الى النهضة.

وعلومه النقلية، اذ كلها تلتقي عند المنزلة الانطولوجية للكلي بما هو موضوع التفسير (العلوم النظرية) وموضوع التأويل (العلوم العملية)، كما تحددا في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين.

ان الوقائع التاريخية، مهما تعددت، لا تمثل الآ قرائن تختلف دلالتها باختلاف احداثيات التأويل. فليس يكفي أن ننسب الى الفلسفة العربية الوسيطة هذا الدور أو ذاك، هذا الاكتشاف أو ذاك، أو أن نكدّس علامات التأثير والتلاقي، اذا لم نجد في هذه الفلسفة نفسها الاشكالية الجوهرية التي جعلتها تتضمن بطبعها شروط تجاوز ذاتها عودة الى الأصول، وقفزا نحو التغير النوعي في العلم والعمل وفلسفتهما. واذن فلا بد من تحديد نظام تاريخية الفلسفة العربية نفسها ببعديها النظري والعملي، لكي ندرك منزلتها في التاريخ العقلي الانساني، لا بوصفها قوسين فُتحا وخُتما سدى، بل بوصفها ما تزال حية الى الآن في الحضارة العربية خاصة، وفي الحضارة الانسانية عامة وجودا وتصورا[5].

ليس المهم أن نجادل مورخي الفكر من غير الفلاسفة؛ فهم، في جل

(5) لا يمكن أن يكون ما حرّك النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وما يحرك الواقع العربي الاسلامي في القرن العشرين، وخاصة في نصفه الثاني، مع ما يتصف به من علاقات انفصال واتصال مع ما يحرك الغرب فيهما، لا يمكن أن يكون ذلك مجرد أوهام مردها الى الموقف الأصولي العائد الى الماضي، او الى الموقف التحديثي الملتفت الى المستقبل، لكأن العودة والالتفات موقفان لا حيّز لهما، ولا دور لحيزهما في كونها ما هما. وهذا الحيز ليس الآ حضور الفلسفة العربية الراهن في الحضارة العربية الاسلامية خاصة، وفي الحضارة الانسانية عامة. وهل الحضور، في كل تجارب الفكر الانساني بما هي متصلة الحياة، الآ الاستحضار، بما هو ادراك لاتصال الحياة الفكرية ذاك؟ وأي علف فيمن يفهم ان يكون حضور الفلسفة اليونانية في الحضارة الغربية ممكنا بفضل الاستحضار، ويعتبر ذلك ممتنعا عندما يتعلق الأمر بالفلسفة العربية؟ هل صار تاريخنا من الشذوذ بحيث يخرج عن جميع ما ينطبق على غيره من مبادىء وقواعد؟

الحالات، لا يعوزهم حسن النية ولا صدق القصد في محاولاتهم لاستعراض احداث التاريخ الفكري والحضاري، بحسب ما يتوفر لهم من توثيق يعكس هذه الأحداث وتفاعلاتها في الزمان والمكان؛ أي ان مؤرخي العصر الوسيط، من غير فلاسفة التاريخ، مهما سعوا الى نكران الحقائق، لا يستطيعون اغفال كونه العصر الذي كانت السيادة فيه للثقافة العربية في العالم المتحضر عندئذ. وكل نقص أو اهمال يمكن أن ينسب الى غياب الشروط التوثيقية الموضوعية لكتابة التاريخ، نظرا لما يعاني منه التوثيق العربي والاسلامي من شساعة وفوضى وعدم تحقيق علمي سديد[6].

بل المهم أن نحدد منزلة هذا الفكر تحديدًا يُبرز، فلسفيًا، زيفَ فلسفات التاريخ التي تؤرخ للعلم والعمل وفلسفتهما تاريخًا يحوّل النقص التوثيقي حوله أو الجهل به الى حجج تجعل السّدَ الوهميَ لثغرات تاريخ العلم والعمل فلسفةً في مصير العقل الانساني؛ ذلك العقل الذي يصبح بحكم اقتصار علمه المنقوص على اليونان والغرب، مصيرا للعقل الانساني عامة، فيتحول عدم العلم بغير الغرب علما بعدم غيره؛ تلك هي القفزة المؤسسة لجميع فلسفات مصير العقل المقصور على تاريخه المنقوص.

واذا كان من الصعب الذهاب الى حدّ القول بأن اهمال العصر الوسيط اللاتيني علته دافع التخلص من الاعتراف بدور العصر الوسيط العربي، تقديما لحسن النية واكتفاء بنسبته الى موت اللاتينية، فان اسطورة مصير العقل لا تعدو أن تكون الاّ مَحْبُوكَةً روائيةً تجعل من المعلومات المبتورة حول تاريخ العقل الانساني، أساسا للمفاضلة بين الحضارات ذات السند العقدي المشبوه.

---

(6) وضعية التوثيق العربي لا تحتاج الى تعليق. لكن محاولات احيائه هي التي اصبحت اكبر عوائقه؛ فتعدد المراكز بتعدد الدويلات العربية والاسلامية، فضلا عن كونه يختلف عن التعدد العلمي الضروري للنهضة، تحول الى تعدد البعثرة والنهب للرصيد الفكري لأمة لم ينف تعددها وحدتها الحية قديما، وأصبح تعددها الحديث على حساب حياتها، لكونه صار سعيا لتزييف التاريخ، وبناء أمجاد أمم مستحدثة ما كان لها من وجود. وذلك ربما بتشجيع من الاستعمار الثقافي الذي يعد لتوطيد غيره من الاستعمارات لكونها متعذرة في أمة حية الذاكرة ومنظومتها.

والفرق بين تاريخ للوقائع يغيبُ فيه ما ينقصُه بعِلّةِ نقصانِه، وتاريخ يجعل ما ينقُصُه حجةً لوجوب غيابه، بوصفه لا معنى له في مصير العقل، الفرق بين هذين التاريخيْن هو أن الأول يسلّم بتكامل العلم الذي يتلو اصلاحه بتقدم اكتمال الاطلاع عما لم يكن معلوما من الوثائق، وأن الثاني يزعم، لكونه فلسفة في التاريخ المصير، بأن العلم اكتمل وأن ما غاب منه لا يستحق الذكر، بما يحوله الى وهم عقدي حافز لأصحابه تماديا في التزييف، ومحبطا لضحاياه، ان هم صدقوه، فاعتبروا العرض المذهبي للتاريخ تاريخا علميا للانسان.

وليس يكفي أن تُحَاجّ هذا الوهم، اذ أن تكديس الوقائع والقرائن لا يفيد الاّ في حالة الصنف الأول من التاريخ حيث يكون التأويل دائما موقتا ولا يعد مصيرا محتوما. لذلك سنتجنب الوقوع في فخ المقارنات الهادفة الى ابراز التأثيروالتأثر بين الفلسفتين العربية واللاتينية، وهو ما يعلل امتناعنا عن الجمع بينهما في هذه الدراسة. علينا فقط أن نحدد التحولات الأساسية التي طرأت على الفكر في مرحلته العربية، وذلك من خلال الاشكالية التي تمثل بؤرة التساؤل الفلسفي والديني ونقطة التقاء جميع مسائلهما : أعني **منزلة الكلي الوجودية، بما هو المعقول المعلوم، والمعقول المعمول ونتائجها الابستمولوجية في علمي النظر (الرياضيات والمنطق) وعلمي العمل (السياسيات والتاريخ) تأسيسا للإصلاح الروحي عند ابن تيمية والسياسي عند ابن خلدون.**

والمعلوم، اجمالا، أن العصر الوسيط، رغم وساطته، تحيط به مرحلتان واسطتان، احداهما تربط حدَّ بدايته بالعصر الذهبي من الفلسفة اليونانية[7]،

---

(7) ينتهي العهد الذهبي من الفلسفة والعلم اليونانيين، نظريا، بُعيد الغزو المقدوني للشرق وتحول مراكز الاشعاع العلمي من أثينا الى الاسكندرية خاصة. ولكنه عمليا لم يتوقف الاّ بعد سيطرة الكنيسة على العقيدة الرسمية للدولة في روما وبيزنطة وتضاؤل دور الفلاسفة الوثنيين، وغلق المدارس العلمية، أي بعد القرن الخامس الميلادي (آخر كبار الفلاسفة الوثنيين، برقلس 412 ـ 484 ميلادية).

على التاريخ العقلي للانسانية من السابع الى الرابع عشر للميلاد[9]، وهي ميزات يتعذر ردّها الى العهد الهلنستي أو نسبتها الى عهد النهضة، ويمتنع من ثم الوصل بينهما بدونها، بما يستوجب اعادة النظر في فلسفات مصير العقل النظري والعملي وإبطالها.

ولا يمكن أن نفعل، ما لم نبحث في البعد النظري من منزلة الكلي، ويمثله المنطق والرياضيات وما بينهما من اتصال وانفصال، من تعاون أو تناوب بوصفهما شكلي النظر الممكنين، وما لم نتساءل عن منزلتهما في الفلسفة من خلال علاقتهما بالمنزلة الوجودية للكلي من حيث هو المعقول المعلوم. فالدور المنسوب الى المنطق والرياضيات في سلم المعرفة والى منهجهما في تحصيلها يرتبط بمنزلة الكلي الوجودية ودور العقل انفعالاً بالمعقول أو فعلا له. وتحديده هو الذي يطلعنا على كيفية الانتقال من عقل انساني منفعل بمعقول واقعي يتقبله من خارج الى عقل انساني فاعل يكوّن المعقول، وعلى كيفية الاستعاضة عن شروط قيام المعرفة بالمعقول بما هو جوهر الى شروط قيامها به بما هو فعل الذات الربوبية أولا والناسوتية ثانيا[10].

(9) اي من نزول الوحي (610 للميلاد). لان القرآن هو أهم مدونات القطب الثاني من هذه الرحلة. الى وفاة آخر فيلسوف في الاسلام السني (تحرزا عن تاريخ الفكر الاسلام الشيعي الذي قد يكون ذا ايقاع مختلف بعد سقوط الخلافة العباسية وانفراط عقد الاسلام نهائيا). لكن الدور العلمي والفلسفي بالمعنى الفاعل يمكن حصره بين نهاية السابع (تعريب الادارة والتعليم الفعلي) ونهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر بعد سقوط غرناطة (1492) والقاهرة (1516).

(10) النقلة النوعية في البعد النظري من الشروط الوضوعية لقيام المعقول النظري الى الشروط الذاتية لقيامه حدثت مرتين وكانت كلتاهما مضاعفة. فهي قد حدثت ربوبيا اعندما أصبح قيام المعقولات مشروطًا بالذات اللاهوتية العالمة بها، وقد لازم هذا التصور مقابلة هذا القيام الربوبي للمعقولات بما هو عين وجودها المد ابق لذواتها بالقيام الناسوتي للمعقولات بما هي آثار في الذهن، لا يتحقق لها شرط المطابقة الا عند المصطفين من الفلاسفة والأولياء الذين يحصل لهم الاتصال (الفلاسفة) والاتحاد (الأولياء). وذلكما هما وجها الحدوث الأول لهذه النقلة النوعية. أما الثانية فهي المقابلة لها حيث يصبح الناسوتي في مقام اللاهوتي واللاهوتي في مقام الناسوتي، وذلك في محاولات دحض المثالية الألمانية المتأخرة على هيجل، وبين أن التوسط بين هاتين النقلتين قد اعتمد على المنافسة بين الذاتين اللاهوتية والناسوتية، واقتسام الأدوار بينهما. ولعل افضل الأمثلة هو ذاتوية ديكارت حيث تؤدي الذات الربوبية دور الضمانة الوجودية، والذات الناسوتية دور الضمانة المعرفية. وهو ما اكتمل في الكانطية (فلسفة النظر) ثم في الهيجلية (في فلسفة العمل).

وليس البعد النظري من منزلة الكلي بالمعزول عن البعد العملي منها، وهو بُعْدٌ يمثله التاريخ والسياسة وما بينهما من اتصال وانفصال، ومن تعاون وتناوب بوصفهما شكلي القول العملي الممكنين. والتساؤل عن منزلتهما في الفلسفة، من خلال علاقتهما بالمنزلة الوجودية للكلي بما هو المعقول العملي، هو الذي سيحدد دور العقل العملي انفعالا بالقيم أو فعلا لها. وهذا التحديد هو الذي يعرفنا على كيفية الانتقال من عقل انساني منفعل بالقيم التي يتلقاها من خارج الى عقل انساني فاعل و مكوّن لها، وعلى كيفية الاستعاضة عن شروط قيام القيم بالمعقول بما هو جوهر الى شروط قيامها به بما هو فعل الذات الربوبية أولا والناسوتية ثانيا. وذلك اما بما هما متعاليتان أو بما هما تاريخيتان[11].

فاذا فرضنا العلم (الرياضي، والمنطقي، والسياسي، والتاريخي) بالمعنى الفني للكلمة مقتصرا على ما حصل من قضايا ايجابية حول موضوعاته وما تستند اليه هذه القضايا من مبادئ وما يستند الى هذه القضايا من نتائج، فانه بهذا المعنى يمكن أن يجري في ظل فلسفات مختلفة وأحيانا متقابلة، تقابلَ التناقض والتضاد بما تحدده من منازل وجودية للكلي، بما هو العلوم

(11) ما قلناه عن المعقولات النظرية يمكن أن نقول ما يوازيه عن المعقولات العملية أو القيم. فالمساءلة عن التحسين والتقبيح العقليين، تعود الى المقابلة بين ضربين من القيم أو، بصورة أدق، بين منزلتين وجوديتين للكلي العملي. فهو ذاتي للموجودات عند القائلين بالتحسين والتقبيح، وهو طارئ عليها عند نفاتهما. والأولون يعتبرون الموجودات لذاتها ذات قيم يدركها العقل، والثانون يعتبرونها على البراءة الأصلية أو النفي الأصلي، أي ان القيم تأتيها من تقويم الذوات المدركة لها. ومن ثم فالتقويم نوعان : الأول تقويم الشارع، وهو مطلق لأنه حكم شرعي وضعته الذات الالهية التي نقلت الموجودات من النفي الأصلي الى الوصف القيمي، أو بلغة القانون الى التكييف القانوني، وهو معنى القيم الخمس أو الأحكام الخمسة (القيمة المحايدة أو المباح، ثم القيمتان الموجبتان : واجب، ـ ومندوب اليه، والقيمتان السلبيتان : حرام ومكروه)، والثاني التقويم الخارج عنه، ويعود الى دوافع نفسية (الرغبة والنفور) أو دوافع اجتماعية، دفعت الذات الناسوتية الى الوصف القيمي للأشياء (النافع والضار والمصلحة العامة الخاصة بمجتمع معين).

والمعمول. لكن العلم عندئذ يصبح مجرد آلة عقلية رمزية[12] مفصولة عن المابعد الرمزي العام الذي تبرز عليه بوصفها ما صار ايجابيا، وموثوقا به منه. ولا نستطيع عندئذ أن نؤرخ للعقل الآ تاريخا كميا يتعلق بتراكم تلك القضايا الموسومة بكونها ايجابية، وننفي، من ثم، كل تغيّر كيفي للعلم، وكل سعي لتفسير الثورات العلمية والعملية في تاريخ الفكر الانساني.

لذلك، فان العلم، بهذا المعنى المُستثنِي للرحم الرمزي المولّد له، أعني للفلسفة بما هي تحديد المنزلة الوجودية للكلي المعقول والمعمول، رغم كونه لا يستقيم حتى في عصرنا فضلا عن العصر الوسيط، لا يمكن أن يكون موضوعا للبحث الفلسفي، لأنه من البدء، استثنى الوشائج الرابطة بينه وبينها، فيصبح الكلي النظري في الرياضيات والمنطق، والكلي العملي في السياسيات والتاريخ، أعني موضوعيْ النظر والعمل غير قابلين للدراسة الآ بوصفهما من ضمائر العلم بهذا المعنى المبتور.

وهذه الضمائر المسكوت عنها في النص العلمي الذي نفترضه مفصولا عن أساسه الرمزي العام، تبدو شديدة الوضوح عند الفلاسفة والمتكلمين بوصفهم علماء لا يفصلون بين نص علمي موجب وهوامش غير موجبة. وهم لا يتقابلون بهذا النوع من المقابلة، بل ان ما يجعلهم منتسبين الى مرجعيْن مختلفيْن هو طبيعة تصورهم لموضوع المعرفة والعمل. فالفلاسفة

---

(12) العلم بما هو آلة رمزية، والآلات نوعان : آلة مادية، وتستعمل للزيادة في قدرات اليد والحواس، وآلة رمزية، وتستعمل للزيادة في قدرات الفكر. وبالتدريج التقى نوعا الآلة، فأصبحت الآلة المادية قادرة على الانطباق على ما هو آلي من افعال الفكر، والآلة الرمزية قادرة على الإنطباق على ما هو فكري من أفعال اليد. والآلية التي يتحد فيها المنطقي والتقني هي النظام العقلي التشاكل بين منظومة الروامز ومنظومة المرموزات أو المنطق والتقنية. وذلك هو العلم بالمعنى الحديث للكلمة : حيث يصبح التعقل فعلا مكونا للمعقول الموجود، والفعل المكون للمعقول الموجود تعقلا. وبذلك تكون الرموز في دورها السحري استشفت غايتها في دورها التقني، وبين الدورين كان التدرج للتلاقي بين الآلية المادية والآلية الرمزية، أو بين المنطق والتقنية. وهذا الحلم السيميائي والسحري صار حقيقة بفضل علمنا وتقنيتنا الحديثة.

يبحثون في علوم الطبيعة خاصة وما ينجر عنها من نتائج في النظر والعمل. والتكلمون يبحثون في علوم الشريعة خاصة وما ينجر عنها من نتائج في النظر والعمل. ويبحث الأولون في الشريعة قياسا على الطبيعة، ويبحث الثانون في الطبيعة قياسا على الشريعة. ويكون ذلك، في الحالتين، «بما - بعد» هو عند الأولين ما بعد الطبيعة، أو ما بعد الوجود الطبيعي، وهو عند الثانين ما بعد الشريعة أو ما بعد الوجود الشريعي، وهي مقابلة اذن بين طبيعة - ما بعد طبيعة وتاريخ - ما بعد تاريخ..

ومن هنا كان نموذج التفسير عند الأولين منطقيا آليا - اذ هو نموذج يحاكي الآلية الطبيعية بالالية المنطقية - ؛ وكان النموذج التفسير عند الثانين منطقيا دراميا اذ هو نموذج يحاكي الآلية التاريخية بالآلية المنطقية. وسينتج عن الصدام بين النموذجين تطورات تجعل بعض أولئك ينجذبون بنموذج هؤلاء، وبعض هؤلاء بنموذج أولئك ؛ وخاصة بفضل الدور الذي أداه ابن سينا والغزالي[13].

وهذا التقابل والتداخل يتحدد، في مجال منزلة الكلي عامة ومنزلة بُعديْه النظري والعملي بعنصريْ كل منهما (المنطق والرياضيات والتاريخ والسياسيات) تحددا جعل مراحل تطور هذه المنازل هي عينها مراحل الصدام والتناوب بين الفريقين في السيادة على التشريع للنظر والتشريع للعمل في الفكر العربي ؛ لكأن المتكلمين، بحكم منازعتهم للفلاسفةحول المنطق والتاريخ الفلسفي اللذين يبدوان مناقضين للدّين بنتائجهما الميتافيزيقية والميتاتاريخية، أعطوا التقدم للرياضيات والسياسة بمقتضى طبائع العمران اللتين تبدوان دون الأولين المعياريين التزاما بالميتافيزيقا والميتاتاريخ المناقضين للدين،

---

(13) وينسب ابن رشد الى ابن سينا دور تكليم الفلسفة، ابن رشد تهافت التهافت، لمسألة الأولى الدليل الأول، ص 54. نشرة الأب بويج. دار المشرق بيروت الطبعة الثانية 1987. وينسب ابن خلدون الى الغزالي دور فلسفة الكلام، ابن خلدون، المقدمة. VI، 10، علم الكلام، ص 836.

أعني ميتافيزيقا الافلاطونية المحدثة وميتاتاريخها[14] وحصروا المقبول منهما في ما يمكن أن يرد الى الأخيرتين[15].

وهكذا اذن، يقتضي تحديد التحولات الكيفية للعلم نظريّة وعمليّة عدم حصره، تجريدًا، في الايجابي منه، لكوْنه، بحكم طبعه النسبي والتاريخي، يبقى نسقا ذا ثغرات دائمة ومفتوحًا الى ما لا نهاية. وهو لا يكون نسقا تاما الاّ بثغراته المثلة للمعدوم منه عدم الضمائر المسكوت عنها، بوصفها منزلة الكلي ببعديها النظري والعملي المحددة لكونه هو ما هو ايجابيا، ولكونه ليس هو ما ليس هو سلبا ؛ وهما كونان يفسران تاريخيته المتكاملة بالكر والفر، بالتقدم والنكوص المتناوبيْن.

ويمكن أن نحدّد هذه الضمائر في أنواع القول الذي يسدّ ثغرات الموجب من المعرفة النظرية والعملية. وهي تعود الى جنسين، عادة ما يعتبرهما البعض ممثليْن لما بعد العلم النظري والعملي.

فأما الجنس الأول فيتألف من الأقوال التي تسد ثغرات المعرفة الموجبة حول موضوع معين بهدف استعماله وليس بهدف عمله. ويكون هذا الاستعمال اما للتعليم (وهو سد بالشرح المابعد لغوي ؛ - اسم باسم، أو بالشرح المرجعي - اسم بمسمى)، أو للتطبيق (وهو سد بالتطبيق المنهجي ؛ قياس لمعلوم علم آخر على معلومه، أو سد بالتطبيق التقني ؛ قياس للعمل على النظر ممارسة).

واما الجنس الثاني فيتكون من الأقوال التي تسد ثغرات المعرفة الموجبة حول موضوع معين بهدف عملها وليس بهدف استعمالها. ويكون هذا العمل

---

(14) وهما قد أصبحا أمرا واحدا في النسق الصفوي وفي السياسة التي تدعو اليها وتمارسها فرق الشيعة المغالية. وذلك لأن السياسة المدنية تجعل من النفس الجزئية نموذج المدينة لأنها هي بدورها نسخة من النفس الكلية بما هي مثيل النموذج المثالي للكون. اخوان الصفاء، الرسائل النفسانيات العقليات والرسائل الناموسية 39 ـ 52.

(15) وهو ما يفسّر حصر المنطق في بعده الصوري مثلا، ابن خلدون، المقدمة، فصل المنطق، VI، 23 ص 912 ـ 943.

اما بتحقيق التناسق المنطقي الصوري للمعرفة من خلال ربط قضاياها المنفصلة بمقدمها بما هو شرط لها وبتاليها بما هي شرط له، أو بتحقيق التناسق المنطقي المادي للمعرفة من خلال اعتبار المقدمات والتوالي المفروضة في الأول، موجودة في الثاني أو بالسعي الى ايجادها.

وبيّن أن الجنس الأول من ضمائر القول العلمي؛ وان كان مُهمّا، فهو يوجد على حافَتَيْهِ توجيها منه الى الذات المتعلمة لتصويرها به أو الى الموضوع المعلوم لتصويره به؛ وهو من ثم لا ينتسب الى الضمائر المفيدة فلسفيا، رغم كونها دالة على منزلة العلم النظري والعملي الاجتماعية[16]. أما الجنس الثاني فهو ملاصق للعلم الايجابي بدرجة تجعله يُعد عين حركته؛ عندما يكون بصدد التحقق. واذن فهو ليس من الضمائر الاّ بمعنى كونه صيرورة العلم النظري والعملي موجبا، من حيث هي بصدد الحدوث. وهذا هو الذي يدعي كل من الفلسفة والكلام أنه هو، وهو عينه ما لا نستطيع فصله عن قضايا العلم بما هي قد تكون حصلت وانتهت، الاّ اذا تصورنا الماضي قد مضى باطلاق ولم يعدله حضور في الحاضر الذي يَنْتَسِجُ من خلاله المستقبل العلمي في النظر والعمل.

ورغم أن هذا الوصف يبدو وكأنه يعتبر أنه يوجد شيء اسمه النص العلمي الموجب، ويؤدي دور الأصل، ويوجد شيء غيره اسمه النص الساد لفراغاته وثغراته، ويؤدي دور الحواشي والهوامش، مما يجعل الأمر الأول شرط الأمر الثاني امكانا ووجودا، فان ما يحدث فعلا في حركة العلم

---

(16) ومعنى ذلك أن سد ثغرات العلم خلال استعماله (لاخلال عمله) يحكمه التوظيف الذريعي للاستفادة من العلم في تكوين المتعلم بالشرح اللغوي أو بالشرح الاشاري، وفي الفعل في موضوع العلم تقنيا بتغييره أو باستخراج ما فيه من فوائد. وهذا التوظيف التربوي والتقني للعلم يتعلقان اذن بالنتائج المصلحية للعلم في المجتمع، وغالبا ما تمنع الذهنية المصاحبة لهما من كل تقدم علمي، حصرا للمعرفة في فوائدها وتخليا عن التجرد الضروري لكل العظائم علمية كانت أو عملية لما يصاحبه من استقلال بالاضافة الى الظرفيات وبحث معمق من أجل العلم للعلم.

النظري والعملي - ان صحت فيه هذه المقابلة بين الموجب والسالب - هو، في حقيقته مقابل لذلك تمام المقابلة. فالنصوص السادة للفراغات والثغرات هي الشوارط، والنصوص الموجبة هي المشروطات. ولو فرضنا لهذه العلاقة لحظة صِفْرٍ في مبتداها، لكانت النصوص السادة للثغرات، من حيث كمُّها على الأقل، اهمَّ من الخبرات الموجبة عند الانسان. وبالتدريج يتم التطور بنسبة عكسية كمّا، وطردية كيفا : فالخبرة الموجبة تتزايد، والنصوص السادة لثغراتها تتناقض كمّا، لكن فاعلية هذه مناسبة لفاعلية تلك. ومعنى ذلك أن سد الثغرات، بما هو فرَضِيّ مُقَدِّمٌ وَفَرْضِيٌّ تالٍ، يزداد دقةً وصرامةً، فيقترب، من ثمَّ، من الخبرة الموجبة التي تسنده ويسندها، بل أن الموجب السابق، بالاضافة الى ساد ثغراته، يصير ماضيه الذي استحال موجبا بعد أن كان مجرد فرضيه. ومعنى ذلك أن ايجابية القول الساد ليست الاّ ادراك سلبية القول الموجب الذي ظُنَّ حقيقةً علميةً حَصَلَتْ. واذن فكلا القولين من طبيعة واحدة، رغم اختلاف الوظيفة : فكلاهما يدل على عدم اكتمال النسق العلمي، الأول لكونه خبرة موجبة معزولة، والثاني لكونه مُتَمِّمًا غيرَ موجبٍ وَوَاصِلاً بين الخبرات. كلاهما يتضمن في ذاته حضور المعدوم في النسق العلمي النظري والعملي.

وما التوالي بينهما، بما هو فعل البناء المنطقي الرابط، والمؤسس، الاّ حركة العلم نفسها من حيث هو غير منفصل عن أساسه الفلسفي، اذا كان هذا العلم من علوم الطبيعة وتوابعها، أو عن أساسه الكلامي، اذا كان هذا العلم من علوم الشريعة وتوابعها، وهو بالإصطلاح السائد في العصر الوسيط علوم العقل وما بعدها، وعلوم النقل وما بعدها. وهذان المابعدان، بوصفهما الجنس الثاني من سد ثغرات الخبرة الموجبة، يمثلان شرطي امكان العلم والعمل، أعني الفلسفة والكلام بما هما هذا السد المتواصل لثغرات خبرة الانسان النظرية والعملية في المنطق والرياضيات والتاريخ والسياسيات.

لذلك فان سعينا الى تحديد منزلة العلميْن النظريَيْن والعلميْن العمليين، من خلال منزلة موضوعيهما الوجودية ومنزلة شكليهما الابستمولوجية، يعود

الي تحديد جذرهما الواحد ، منزلة الكلي الوجودية في الفلسفة والكلام، بما هو المعقول المعلوم والمعقول المعمول.

ولما كان الكلي ذا علاقة بعناصر،ما صدقه، التي هو كلي بالاضافة اليها، وبالعقل الشخصي الذي يدركه بادراك فاعل أو بادراك منفعل، بحسب منازل الكلي الوجودية، صار تحديد منزلة الكلي الوجودية شرطا في تحديد تَعَيُّناته في علوم النظر (الكلي بالمعنى المنطقي والرياضي)، وفي علوم العمل (الكلي بالمعنى التاريخي والسياسي). وهذه المنزلة المتقدمة على تَعَيُّناتها النظرية والعملية تراوحت بين الواقعية، والاسمية بما هما حدّا هذه المنزلة في اتجاهيْ الاثبات والنفي المطلقيْن للكلي، مرورا بحدين أوسطين هما : الوجود بالقوة في المادة والوجود بالقوة في العقل (الأرسطية والتصورانية)[17].

وبيّنٌ أن ذلك يوازيه، على مستوى علاقة الكلي بالعقل الذي يدركه، نظرية الانفعال المطلق والفعل المطلق، كحدين لدور العقل في انتاج المعرفة في اتجاهي النفي والاثبات المطلقين لهذا الدور، مرورا بحدين أوسطين هما التجريد المنفعل[18] والتجريد الفاعل[19].

---

(17) الشهرستاني ، لقد خصّص الشهرستاني القاعدة السادسة من كتابه نهاية الاقدام في علم الكلام لمسألة الأحوال مستعرضا أراء مثبتيها ونفاتها وعلاقات ذلك بمسألة الكلي عند الفلاسفة، فيقابل بين مثبتيها ونفاتها بنفس المقابلة بين الأرسطية والاسمية ، وقد اختار هو الحل التصورانيُّ ضد الاسميين بالمعنى الاشعري، والواقعيين بمعنى وسيط بين الأرسطية والافلاطونية، أعني أصحاب الأحوال (أبا هاشم الجبائي) : نهاية الاقدام في علم الكلام، القاعدة السادسة ص 137 ـ 149، تحقيق الأستاذ الفرد جيوم، (غير مؤرخ).

(18) التحليلات الثانية، فصل ادراك المبادئ II. 19، 99 ب 15 وما بعدها.

(19) ابن تيمية، الماهية بما هي مصطلح علمي مجرد اسم مخترع : ،اذ هذا مجرد وضع واختراع. اذ يقدر كل انسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه غيره.. الرد على المنطقيين ص 67.

ويمثل حدّا العلاقة في مستواها الوجودي بين الكلي وأعيان ،ما ـ صدقه،، وفي مستواها المعرفي بين الكلي والعقل الذي يدركه، وكذلك وسطاها الأوليْن (الوجود بالقوة في المادة والوجود بالقوة في العقل)، ووسطاها الثانييْن (التجريد المنفعل والتجريد الفاعل) معالم الطريق الناقلة من الفلسفة التي تستمد شروط قيام المعقول النظري والعملي من موجودات خارجية واقعية، هي الجواهر، الى الفلسفة التي تستمد شروط قيام هذا المعقول النظري والعملي من فعل الذات الالهية أو الانسانية بما هي مبدعة له.

والمعركة بين الفلسفة بمراحلها النسبية الى الكلام والكلام بمراحله الاضافية الى الفلسفة[20]، هي مراحل اكتشاف الذاتية الفاعلة اللاهوتية والناسوتية في العلم والعمل، فعلا متعاليا أولا، ثم فعلا تاريخيا ثانيا، وذلك باستعمال دليل التمانع الانطولوجي لنفي احدى الذاتين واثبات الأخرى، أو دليل التناقض الاكسيولوجي للفصل بين مملكة الوحدانية الانطولوجية للذات الربوبية، ومملكة الوحدانية الاكسيولوجية للذات الناسوتية[21]. ولعل تزاحم الذاتين على الفاعلية هو الذي أخر ادراك النقلة النوعية الحاصلة لابقائه على فاعلية الذات الربوبية خارج التاريخ سعيا الى اثبات فاعلية الذات الناسوتية

(20) وهذه المراحل تخضع لمعيارين، احدهما شكلي ويجعل ابن سينا حدا فاصلا بين الفلسفة غير المتكلمة والفلسفة المتكلمة، وذلك بتوسط الإسماعلية والقرامطة (ابن تيمية استنادا الى ترجمة ابن سينا الذاتية)، والثاني مضموني، وهو أعمق من الأول، ويجعل الحد الفاصل مفقودا للتلازم بين المابعدين الفلسفي والكلامي الناتج عن تكوين الشكل العقلي للعلوم النقلية عند السنة وتكوين الشكل النقلي للعلوم العقلية عند الشيعة كما سنبينه. ويدور التداخل بين المابعدين حول منزلتيْن جوهريتيْن تَعلّق بهما الصدامُ بين ما بعد الطبيعة الفلسفي وما بعد الشريعة الديني، أعني مصدر الحقيقة النظرية، ودور الزعامة الروحية العملية، أو المقابلة بين العقل والوحي نظريا وبين الفيلسوف والنبي عمليا.

(21) دليل التمانع الايجابي، هو الحجة الأساسية للجبرية بالاضافة الى الانسان شرطا للحرية بالاضافة الى الاله، ودليل التناقض التكليفي هو الحجة الأساسية للقدرية بالاضافة الى الاله، شرطا للحرية بالاضافة الى الانسان.

فيه، والعجز عن تجاوز الثنائية، أو لتجاوزه الثنائية بنفي الذات الناسوتية وتحويل التاريخ الى فعل لاهوتي خال من الانسان بما هو ذات ضالة أو خال من الالاه بما هو قد حل في الانسان المتجبر (فرعون) أو الكامل (الولي). وغاية بحثنا هي دراسة هذه النقلة ومدلولها في النظر والعمل، بما هما فعل الاهي خالص، أو انساني متأله، أو الاهي متأنس، أو انساني خالص ؛ وتلك هي آخرة المراحل المحددة للإسمية كما يمثلها ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل ردّا من الأول على الفلسفة النظرية (المنطق والميتافيزيقا) المؤسسة للجبرية والطغيان السياسي ومن الثاني .على الفلسفة العملية (التاريخ والميتاتاريخ) المؤسسة لنفس المعيقات لحرية الانسان.

ذلك أن نفي واقعية المعقول المعلوم والمعمول بالاضافة الى الالاه واعتبارهما تاليين لفعله لا متقدمين عليه يمثل المرحلة الأولى نحو التخلص من واقعية الكلي المفارقة والمحايثة، ولكنه لا يعني بَعْدُ طريانَ الذات الانسانية بما هي بدورها فاعلةً غير منفعلة بالمعقول المعلوم والمعمول. ولهذه العلة يعد علمها، خارج ما يعتبر مضمونا لعلم الله وعمله في الشريعة ضلالا وعدما، ما قد يعني أن المدلول الأول للاسمية مدلول سالب ؛ من جنس « انْ هِيَ الاّ اسْمَاءٌ سَمَيْتُمُوهَا انْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ»[22]. ومن المفارقات أن دليل التمانع هو عينه الذي أدى الى وحدة الوجود الفاعل، ومن ثم الى جعل افعال الانسان افعالا الهية، ما جعل ابن تيمية يعيب على ابن عربي - بحكم وحدة الوجود المطلقة - نقض امكانية مثل هذه الضلالة ومن ثم العودة الى الجبرية المطلقة[23]. واذن فنفى الجبرية والحلولية يقتضي، حسب ابن تيمية، اثبات فاعلية الذات الانسانية، ومن ثم اعتبار النظر والعمل تاليينْ عن أفعالها وليسا متقدمينْ عليها، فاعلين فيها ؛ وهما، من ثم، قبل فعلي النظر و العمل، عدما القيام الذاتي الاّ في الأسماء. لذلك فان نفي واقعية الكلي النظري (ابن تيمية)

---

(22) قرآن كريم، النجم 35، وكذلك «ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ الاّ اسْمَاءً سَمَيْتُمُوهَا انْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ» يوسف 40 ؛ وكذلك «أتُجَادِلُونَنِي في اسْمَاءٍ سَمَيْتُمُوهَا انْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ» الأعراف 71.

(23) ابن تيمية، الرد الاقوم، ص 73.

والكلي العملي (ابن خلدون) ليس الآ نتيجة حتمية لموقف اسمي من الكلي يجعله، بالاضافة الى العقل الانساني الناظر والعامل، في وضعية منزلته بالاضافة الى العقل الالهي ايجادا وحكما. واذن فنفي الواقعية النظرية والواقعية العملية تعني أن المعلوم والمعمول لم يبقيا موضوعين متقدمي الوجود على العلم والعمل، بل هما صارا عند ابن تيمية وابن خلدون، ثمرتي فعاليات الذات الانسانية في التاريخ العلمي والعملي كما ينسبان الوجود الطبيعي والوجود الشريعي (أي العالم والإنسان) الى الذات الالهية في ما بعد التاريخ العلمي والعملي. وذلك هو معنى علاقة الاستخلاف عندهما[24] وهو جوهر الحنيفية المحدثة دين الفطرة الأول بالذات والآخر بالزمان.

---

(24) ابن خلدون، المقدمة VI، II، ص 838 - 840 «واستولت افعال البشر على عالم الحوادث بما فيه. فكان كله في طاعته وتسخيره وهذا معنى الاستخلاف المشار اليه في قوله «إنّي جَاعِلٌ فِي الأرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة 30)».

III — الخطة والمنهج

يمكن أن نجمع خصائص الوضعية الفلسفية والدينية (ببعديها العقلي والنقلي) التي حدث فيها تحديد منزلة الكلي النظرية والعملية في الاسئلة العشرة التالية :

1) لماذا كانت الفلسفة العربية، من الكندي الى ابن رشد، رغم سعيها الى التخلص، حبيسة الاطار الفلسفي الذي حددته الافلاطونية المحدثة الهلنستية سواء بالايجاب أو بالسلب ؟

2) لماذا بدت هذه الفلسفة معتمدة على حركتين متواليتين احداهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدي الافلاطونية المحدثة، أعني الافلاطونية والأرسطية، كما تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى الى الثانية (المشائية) أو الثانية الى الأولى (الصفوية)، في القرن العاشر ـ الرابع، والثانية تستهدف الفصل بينهما بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الاشراقية)، أو تخليص الثانية من الأولى (الرشدية) في القرن الثاني عشر ـ السادس ؟

3) لماذا كان الكلام العربي، من واصل الى ابن الخطيب، رغم سعيه الى التخلص، حبيس الاطار الذي حددته الحنيفية المحدثة في القرآن سواء بالايجاب أو بالسلب ؟

4) لماذا بدا هذا الكلام معتمدا على حركتين متواليتين احداهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدي الحنيفية المحدثة، أعني التوراتية والانجيلية، كما تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى الى الثانية (الكلام والتصوف البهشمي) أو الثانية الى الأولى (الكلام والتصوف الأشعري)، والثانية تستهدف الفصل بينهما، بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الكلام الثاني بعد الغزالي)، أو بمحاولة تخليص الثانية من الأولى (التصوف الثاني بعد الغزالي) ؟

5) لماذا حدث اللقاء بين فرعي الفلسفة وفرعي الكلام في مجموعتي الفرق الاسلامية الكبرى على النحو التالي، أعني في المجموعة الشيعية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها وفي المجموعة السنية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها بعد انقسام الاعتزال الى شقين تابعين لهما : البهشمية والأشعرية ؟

أ) * فكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الافلاطونية المحدثة الى الافلاطونية الفيثاغورية (الصفوية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأرسطية (الاشراقية) وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة الى الانجيلية (البهشمية) وفرعه الفصلي المخلص لها من التوراتية (التصوف الباطني) ؟

ب) * وكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الافلاطونية المحدثة الى الأرسطية السوفسطائية (المشائية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الافلاطونية (الرشدية) وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة الى التوراتية (الأشعرية) وفرعه الفصلي المخلص له من الانجيلية (التصوف الظاهري) ؟

ج) * مما جعل الفرق الشيعية افلاطونية محدثة فلسفيا بالرد الى افلاطون وصلا، أو بالتخليص من أرسطو فصلا، وحنيفية محدثة دينيا بالرد الى الانجيل وصلا، أو بالتخليص من التوراة فصلا.

د) * وجعل الفرق السنية افلاطونية محدثة فلسفيا بالرد الى أرسطو وصلا، أو بالتخليص من أفلاطون فصلا، وحنيفية محدثة دينيا بالرد الى التوراة وصلا، أو بالتخليص من الانجيل فصلا.

هـ) * فانقسم الكلام الى نوعين : باطني ذي ميل شيعي يغلب عليه، فلسفيا، الافلاطونية بمرحلتيها، وظاهري ذي ميل سني يغلب عليه، فلسفيا، الأرسطية بمرحلتيها.

و) * وانقسم التصوف الى نوعين : باطني ذي ميل شيعي يغلب عليه، فلسفيا، الافلاطونية بمرحلتها (تأثير الصفوية والاشراقية)، وظاهري ذي ميل سني يغلب عليه، فلسفيا، الأرسطية بمرحلتيها (تأثير المشائية والرشدية).

6) لماذا تولد عن حركيةالوصل والفصل بين حدي الافلاطونية المحدثة (الافلاطونية والأرسطية) وبين حدي الحنيفية المحدثة (التوراتية والانجيلية) ثورة في النظر والعمل أدت الى ما حصل فيهما، وفي ما بعدهما الفلسفي والكلامي خلال المرحلة العربية من تحديد لمنزلة الكلي النظري والعملي الاسمية التي نقلت العقل من الانفعال بالكلي الواقعي الى الفعل بإحداث الكلي الاسمي في النظر (ابن تيمية : الماهية اسم مخترع) وفي العمل (ابن خلدون : القيمة اسم مخترع) ؟

7) ولماذا تولد من حركة الوصل والفصل بين حدي الافلاطونية المحدثة العربية وبين حدي الحنيفية المحدثة العربية أن كلا منهما، في سعيها الى تهديم مقابلتها، بما هي قسيم وخصيم، انتهت الى تهديم ذاتها بصفتيها تلك، اذ هي آلت اليها فأصبحت الحنيفية المحدثة مستندة الى الافلاطونية المحدثة، وأصبحت الافلاطونية المحدثة مستندة الى الحنيفية المحدثة، بوصف القسيم الفلسفي ممثلا للنظر، والقسيم الكلامي ممثلا للعمل ؟

8) ولماذا كانت السنة حربا على الشيعة بما هي افلا طونية محدثة ذات ميل افلاطوني مضمونا وبما هي حنيفية محدثة ذات ميل انجيلي شكلا ؟ وكانت الشيعة حربا على السنة بما هي افلاطونية محدثة ذات ميل أرسطي

شكلا، وبما هي حنيفية محدثة ذات ميل توراتي مضمونا ؟ بما جعل الحرب بين فرعي الفلسفة، وفرعي الكلام، بما كان الأولان حدي الفلسفة والثانيان حدي الكلام، تصبح حربا ذات أحزاب واضحة التخوم السياسة والفكرية.

9) ولماذا أدت هذه الحرب في الفلسفة أولا (بين المشائية والصفوية ثم بين الاشراقية والرشدية ثم بين جميع التواليف المكنة زوجا زوجا) وفي الكلام والتصوف ثانيا (بين البهشمية والأشعرية ثم بين الكلام الثاني والتصوف الثاني، وجميع التواليف الزوجية المكنة)، ثم بين الفلسفة والكلام متواصلين، ومتفاصلين الى شبه المعركة الدونيخوطية التي أدت الى الجمود المذهبي الذي قد يعلل، في نفس الوقت، ما انتهى اليه الفكر العربي من مظاهر الانحطاط الفكري ومظاهر الثورة عليها في هذه اللحظة التي تحددت فيها عوامل العطالة وعوامل الحركة التي تفاعلت خلال اللحظة الفاصلة بين نهاية الرابع عشر ونهاية الثامن عشر، وهما نهاية وبداية يمثلها ابن تيمية في الاصلاح العقلي والروحي، وابن خلدون في الاصلاح الاجتماعي والسياسي ؟

10) لماذا كانت احداث هذا التاريخ بظرفية الفلسفي والديني وما انتهت اليه غاية في الرابع عشر، وبداية في التاسع عشر في وجهيه السالب (ما ينفيه ابن تيمية وابن خلدون)، والموجب (ما يثبتانه) ملائمة ملاءمة عجيبة للظرف التاريخي العربي والانساني، في عصر النهضة العربي : ظرف الثورة على السلطان الروحي للكهنوت الصوفي (ابن تيمية) والثورة على السلطان المادي للعسكروت المستند الى السلطان الأول (ابن خلدون)، وذلك لتحقيق الاصلاح الروحي عند الأول، والاصلاح السياسي عند الثاني ؟ وقد عاصرت هاتان الثورتان اللتان وجدتا في ابن تيمية (الأصلانية) وفي ابن خلدون (العلمانية) سندهما النظري ثمرتي التنوير العلقي (القرن الثامن عشر)، والتثوير الاجتماعي (القرن التاسع عشر)، بما قد يجعل لحصول اللقاء

أولا، وامكانية الحوار بين الحضارتين ثانيا، عللا أعمق من مجرد التأثير الخارجي، والمحاكاة السطحية : بحيث لا تكون النهضة العربية مجرد تطعيم خارجي فرض على المجتمعات العربية أمورا لم تكن مستعدة اليها، بحكم الغزو المادي أولا، والانبهار الثقافي ثانيا، بل هي وليدة توافق عجيب بين طرفين حضاريين متماثلين شكلياً، رغم الفوارق[25].

ويمكن أن ندرك نظام العقد في البحث عن أجوبة انطلاقا من غاية الفكر العربي كما تعينت قبل المرحلة التي توصف بعهد الانحطاط. فنقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي (البعد الأرسطي الغالب على الفلسفة النظرية في

---

(25) ورغم أننا التزمنا بعدم القيام بمقارنات بين الفلسفة العربية والفلسفة الغربية، فاننا لا نستثني تشاكل الوضعيات الفلسفية، لتسليمنا بوجود بعض البنى الثابتة في آليات عمل العقل الانساني، بما هو ناظر وعامل، في محيطيْه الإجتماعي والطبيعي. لذلك فان الافلاطونية المحدثة بمراحلها الهلنستية والعربية واللاتينية والألمانية تخضع لبنية ثابتة، هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها الافلاطوني والأرسطي، والباحث عن الحل في ادخال الجدلية بينهما بحركية تجعل المثال المفارق، بما هو مقابل للصورة المحايثة عملية فيض تصويري ينزل من المفارقة الى المحايثة أو بالمقابل عملية تشوق انصواري يصعد من المحايثة الى المفارقة. كما أن التوراتية المحدثة الهلنستية والحنيفية المحدثة العربية، والتوراتية المحدثة اللاتينية والتوراتية المحدثة الألمانية تخضع لبنية ثابتة هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها التوراتي والانجيلي، والباحث عن الحل في ادخال الجدلية بينهما بحركية تجعل اللاهوتي ينزل ليحل في الناسوتي، أو الناسوتي يصعد ليحل في اللاهوتي. فاذا جمع الأمران صار التقاطبان متطابقين ومثلين لوجهي الجدل المحرك للوجود الفلسفي والوجود الديني، أولهما يهم الطبيعة وما بعدها، والثاني يخص التاريخ وما بعده.

واذا كان التطابق بين التقاطبين قد خصص المرحلة الفصلية من الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، كما وصفناهما في هذا المدخل، واذا كان رفض هذا التطابق هو الذي ميز محاولتي ابن تيمية وابن خلدون بغاية الابقاء على التمييز بين الطبيعة والتاريخ، بما هما مجال العلم والعمل الانسانيين وما بعد الطبيعة، وما بعد التاريخ بما هما مجال العلم والعمل الالهيين، وهو تمييز يرفض التوحيد بين الرب والخليفة، فان المقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين، والاسمية عند أصحاب نفيها مشاكلة للمقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين في القرن التاسع عشر (هيجل وماركس)، والاسمية عند نفاتها في نفس اللحظة (كانط وكونت).

وفعلا فان القرن التاسع عشر سادته فلسفيا حركةُ التماهي المطلق بالسلب أو بالايجاب بين الدين والفلسفة، عند ماركس وهيجل بوصفهما داحضين للحل المقابل عند كانط وكونت ، ذلك أن الزوج الأول (هيجل وماركس) يقابل الزوج الثاني (كانط وكونت) مقابلة الواقعية المطلقة للاسمية المطلقة = فالأولان تستند فلسفتهما على اطلاق ميتافيزيقي يحوّل ما بعد التاريخ اللاهوتي الى التاريخ الناسوتي (هيجل) أو يحول التاريخ الناسوتي الى ما بعد لاهوتي بإطلاقه (ماركس) والثانيان تستند فلسفتهما على رفض الاطلاق الميتافيزيقي برفع الحكم والفصل بين البواطن المجهولة والظواهر المعلومة.

وهذه الوضعية، رغم الفوارق، مماثلة بشكلها أو بنيتها الثابتة، للوضعية التي يلتقي فيها ابن تيمية وابن خلدون بما هما اسميان بالاشراق والتصوف وبالرشدية والكلام بما هما واقعيان في القرن الرابع عشر غاية، والتاسع عشر بداية للنهضة العربية التي مازلنا لم نفهم بعد أبعادها المرجعية الأهلية والبرّانية.

الافلاطونية المحدثة العربية)، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي (البعد الافلاطوني الغالب على الفلسفة العملية في الافلاطونية المحدثة العربية) يمثلان الغاية التي انتهى اليها الفكر العربي في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، وذلك خلال القرن الثامن ـ الرابع عشر. فكانت نتائج هاتين المحاولتين المستندتين الى منزلة اسمية للكلي ذروة ما بلغت اليه الفلسفة العربية، في سعيها الى تجاوز الافلاطونية المحدثة الهلنستية، وذلك قُبيل غفوتها. ولعل ذلك ما يفسِّر كونَ محاولتيهما اسَّستا، الى حدٍّ كبير، استئناف النهضة العربية نشاطَها في نهايات الثاني عشر ـ الثامن عشر وبدايات الثالث عشر التاسع عشر ولا يمكن أن تكون الغاية ـ البداية من الأمور الاتفاقية، بل لعلها تشير الى نظام العقد في حركة الفكر العربي فلسفيّه وكلاميّه. لذلك نحتاج الى تحليل الشروط التي جعلت تجاوز الواقعية النظرية والعملية الى الاسمية أمرًا ممكنا، بما هي شروطٌ ذاتيةٌ لحركة الفكر الفلسفي النظري والعملي، خلال تجربتيْه الأساسيتين، أعني تجربةَ تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل وما بعدهما التأسيسي.

ذلك أن نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي عملية فلسفية من طبيعة واحدة، هي : الادراك الفلسفي العميق لعدم التلاؤم بين النظر، بما هو ممارسة تاريخية وما بعده المؤسس له في الافلاطونية المحدثة العربية، ولعدم التلاؤم بين العمل بما هو ممارسة تاريخية وما بعده المؤسس له فيها كذلك، أعني انها ادراك ابستمولوجي دقيق لعدم التطابق بين العلم والعمل كممارستين فعليتَيْن جاريتَيْن في التاريخ بما فيهما من محاولة، واصابة، وخطأ، وتدرج، وكر، وفر، وما بعدهما الفلسفي المؤسس لهما والمستند الى واقعية الكلي المفارق (أفلاطون) أو المحايث (أرسطو) أو المنتقل، خارج الزمان، من المفارقة الى المحايثة (أفلوطين)، وما ينتج عنه من

تصور واقعي للعلم وللعمل يُخرجهما عن الحركة التاريخية ويجعلهما، بمفعول تعاكس عجيب بين الوجود والعقل، راجعيْن الى علم نفس مرفوع الى المطلق هو علم تفاعل العقول الفائضة فيضَ ايجاد أو فيضَ إعلام. وتلك هي لحمة الميتافيزيقا والميتاتاريخ وسداهما في الفلسفة العربية الى حدود تجاوز ابن تيمية وابن خلدون للواقعية نحو نظرية اسمية للكلي النظري والعملي، بما هما المعلوم والمعمول في التاريخ الانساني. وليس معنى ذلك أننا سنؤرخ للفلسفة العربية نظريّها وعمليّها بصورة عامة. بل ان همنا الأساسي سيكون استخراج المنطق العميق لمنازل الكلي النظري والعملي في أهم الأعمال الفلسفية التي حددت منعرجات الفلسفة العربية - وربما أيضا الانسانية عامة لا العربية فقط - بين تأسيس أول الانساق الفلسفية في بداية القرن الرابع وآخرها في نهاية القرن السادس، أعني بين الفارابي وابن رشد، وما قبلَ ذلك آل اليه، وما بعده جاء منه، بما في ذلك السعي الى التجاوز عند ابن تيمية وابن خلدون، الأول في نظرية العلم النظري خاصة، والثاني في نظرية العلم العملي خاصة[26].

وبيّن أن هذه الشروط التي نسعى الى تحديدها هي جميعا من طبيعة تاريخية - اذ نحن ننفي من البداية دعاوي الذهنيات والمقابلات بين آري وسامي وشرقي وغربي الخ . . .ونطلق من موقف اسمي هو بدوره ينفي جميع الشروط المتعالية على تلك التي تتحدد خلال التاريخ، بحكم المعطى الطبيعي الداخلي والخارجي للمجتمعات الانسانية، ثم أحداث تاريخها الأهلي وتفاعلاته مع التواريخ المحيطة بها مكانا (الأجوار) وزمانا (المتقدم عليها الفاعل فيها والمتأخر عنها المنفعل بها).

---

(26) بل وحتى المحاولات الفلسفية العربية المعاصرة ، فانها جميعا - عدا تلك التي تقتصر على العرض التعليمي للفلسفة الغربية - قابلة للارجاع الى أصول مستمدة من هذه الاشكالية ، اشكالية المنزلة التي حددتها الفلسفة العربية للكلي، ميلا للفلاسفة أو عليهم أو ميلا للمتكلمين أو عليهم، ولا حاجة لذكر الأمثلة فهي أشهر من أن تحتاج الى الذكر.

لكن هذه الشروط، وان كانت جميعا تاريخية، فهي ضربان :

الأولى : هي الشروط التاريخية التي مثلت منذ البداية معطيات الانطلاق الجاهزة والثابتة بعض الثبات لكأنها صارت بُنَى غير تاريخية. وقد اعتبرناها بنى أو مدونات منغلقة معطاة في البدء . وهذه المعطيات نوعان : **الأول هو الافلاطونية المحدثة الهلنستية ومنطق نسقها** (وهي الفلسفة كما عرفها العرب أو المنظار الذي منه وبه عرفوا كل فلسفة)، والثاني هو **الحنيفية المحدثة كما تحددت في القرآن خاصة** (وهي الدين كما عرفه العرب أو المنظار الذي منه وبه عرفوا كل دين). ورغم أن هذين النوعين من المعطيات لا يخرجان عن التاريخية فانهما يبقيان، على الأقل بما هما مدونتان ماديتان، شبه ثابتين وبالاضافة اليهما وقع التعامل معهما انطلاقا من النظر والعمل كممارستين تاريخيتين، أو مع النظر والعمل بهما الى أن تم التخلص النهائي من أساسها المتعالي الطبيعي (للأولى) والشريعي (للثانية)، بعد أن تحدّدا في الانساق التي ينقدها ابن تيمية وابن خلدون.

الثانية : هي الشروط التاريخية التي نتجت عن التفاعل النظري والعملي مع الأولى وبها مع النظر والعمل عند معالجة ما يعرض من القضايا النظرية والعملية في التاريخ العربي والاسلامي خلال الفترة التي أشرنا اليها. وقد مكن البحث من اكتشاف التفرعات التي حدثت خلال هذا التعامل معهما وبهما في تجربتَيْ تعقيل علوم النقل الغايات والأدوات، وتنقيل علوم العقل الغايات والأدوات الى أن أصبح المحرك الأساسي للفعالية النظرية والعملية هو «اللقاء - الصّدام» بين هاتين العمليتين ونتائجهما كما تعينت في فروع الكلام والفلسفة.

ولما كانت غاية الغايات في علوم النقل هي السياسيات[27] وأداة الأدوات هي التاريخ، ولما كانت غاية الغايات في علوم العقل هي

(27) بمعنييها، اعني نظرية السلطة والحكم ونظرية الوجود الاجتماعي التاريخي، اذ ذلك هو الموضوع الذي تتقاسمه علوم النقل خاصة غاية قصوى لها.

الرياضات[28] وأداة الأدوات هي المنطق، أصبح من اليسير أن نفهم العلاقة البيّنة بين هاتين التجربتين ومنزلة الكلي النظري والعملي والصدام الضروري بينهما حول منزلة العلوم النظرية أداةً وغايةً (المنطق والرياضيات)، والعلوم العملية أداةً وغايةً (التاريخ والسياسيات)، انطلاقًا من منزلة الكلي في علوم النقل وفي علوم العقل، والأولى تغلب عليها المنزلة الاسمية، والثانية تغلب عليها المنزلة الواقعية كما سنرى.

وستُحَدِّد هذه العلاقة الصدامية بين المنزلتين أهمَّ المنعرجات التي جعلت الفكر العربي يكون ما كان، ذلك أن المنزلة التي تسيطر على الشروط التاريخية الانطلاقية (أعني الأولى) هي منزلة الكلي في الافلاطونية المحدثة وفي الحنيفية المحدثة. ولما كانت الأولى واقعيةً طبيعيةً والثانيةُ اسميةً شريعيةً، فان الصدام بين المنزلتَيْن خلال التجربتَيْن سيجعل الفلسفة العربية، في سعيها الى استيعاب الافلاطونية المحدثة وعلومها العقلية والى تكوين الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية[29]، مضطرةً الى مسعيَيْن متنافيَيْن : فاستيعاب الافلاطونية المحدثة وعلومها العقلية يقتضي التخلُّصَ من الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية، لكون منزلة الكلي فيها (الوضعي الشريعي) منافيةً لمنزلة الكلي فيها (العقلي الطبيعي)؛ وتعقيل الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية يقتضي التخلُّصَ من

---

(28) بمعنييها أعني نظرية البنى الرمزية ونظرية الوجود العالمي الطبيعي، اذ ذلك هو الموضوع الذي تتقاسمه علوم العقل خاصة غاية قصوى لها.

(29) بخلاف الافلاطونية المحدثة الهلنستية، لم تكن الحنيفية المحدثة وعلومها أمرا موجودا الاّ كمادة خام لم تصر بعد في حيز المعقول ؛ وصيرورتها تلك هي التجربة التي اطلقنا عليها اسم تعقيل علوم النقل وما بعدها، في حين أن الأولى، أعني الافلاطونية المحدثة وعلومها كانت أمرا موجودا في حيز العقل ولم يبق الاّ استيعابها ونقلها (هكذا عاش التجربة أوائل المفكرين، على الأقل في تصورهم). وهذه الصيرورة الاستيعابية هي التي اطلقنا عليها اسم تنقيل علوم العقل. وقد أدت التجربتان الى الصدام بين منزلة للكلي تسمى منزلة العقلي الطبيعي ومنزلة للكلي تسمى منزلة الوضعي الشريعي.

الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية، لكون منزلة الكلي في الأخيرة (العقلي الطبيعي) منافية لمنزلة الكلي في الأولى (الوضعي الشريعي).

ولا عجب عندئذ اذا رأينا أن هذا الصدامَ بين المنزلتين سينتهي الى الانفجار في مُعْطَيَيْ الانطلاق (أعني في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة)، بعد فشل الحلول الوسطى الموفّقة بين المنزلتَيْن. وبذلك تكون الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتان ذاتَيْ مسار حتمي يمر بمرحلة الوصل بين حدَّي منهما، فالانفجار، فالفصل بين حديها، هكذا :

I ـ مرحلة الوصل بين حدي الافلاطونية المحدثة (أي افلاطون وأرسطو).

(1) الوصل ذو الميل الأرسطي : المشائية الأولى (الفارابي)

(2) الوصل ذو الميل الافلاطوني : الصفوية الأولى (اخوان الصفاء).

II ـ مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة ابن سينا.

III ـ مرحلة الفصل بعد الانفجار.

(1) الفصل ذو الميل الأرسطي : الرشدية أو المشائية الثانية.

(2) الفصل ذو الميل الافلاطوني : الاشراقية أو الصفوية الثانية.

وذلك في الافلاطونية المحدثة أو في البعد الفلسفي الذي يغلب عليه علوم العقل وما بعدها.

أما في الحنيفية المحدثة أو في البعد الفلسفي الذي يغلب عليه علوم النقل وما بعدها، فان الوصل والانفجار والفصل كانت كما يلي :

I ـ مرحلة الوصل بين حدي الحنيفية المحدثة (أي التوراة والانجيل).

(1) الوصل ذو الميل التوراتي : الأشعرية.

(2) الوصل ذو الميل الانجيلي : البهشمية.

II ـ مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة الغزالي.

III ـ مرحلة الفصل بعد الانفجار :

(1) الفصل ذو الميل التوراتي : الكلام الثاني بعد استيعاب السينوية (الرازوية).

(2) الفصل ذو الميل الانجيلي : التصوف الثاني بعد استيعاب الغزالية (الابن ـ عربية).

وطبعا، فان هذه المراحل تشترط، طرّيانًا وبُروزًا، أن نقدّم عليها الظرفيات التي حدثتْ خلالها الصدامُ، وهي ظرفياتٌ نظريةٌ وعمليةٌ. لذلك أصبح مضمون الرسالة محدّدًا بدقة : فهو يتضمن ثلاثة ابواب :

الأول : لتحديد ظرفيات الصدام النظرية وبناه الفلسفية وما ادت اليه من منازل كلامية للكلي.

الثاني : لتحديد الوصل المشائي في الافلاطونية المحدثة العربية من خلال عملين مهمين من أعمال الفارابي والوصل الصفوي من خلال رسائل اخوان الصفاء.

الثالث : لتحديد الفصل المشائي في الافلاطونية المحدثة العربية من خلال جديلتين مخمستين والفصل الاشراقي من خلال نفس الجديلتين.

وستكون أهم الأعمال الفلسفية مادة للتحليل، اذ أن الهمّ الأولَ، في هذا البحث، ليس الاّ النصوص المحدّدة لمنزلة الكلي، في أعمال الفلاسفة خاصة. أما

الكلامُ والتصوفُ فان حضورهما يبقى دائما في حدود الدور الذي أدّياه في تكوينية هذه المنازل الفلسفية للكلي، بما هي منازل تمكن من تحديد دور العلوم النظرية (وخاصة الرياضيات والمنطق) والعلوم العملية (وخاصة السياسيات والتّاريخ)؛ **لأن ذلك هو الغرض الفلسفي الابستمولوجي من هذه الرسالة**. ولا يعني ذلك أن هذا الدور مما يستهان به. فلعله هو المحرك الأساسي في كل المنعرجات ذات الدلالة، في تاريخ الفكر الفلسفي العربي.

الباب الأول
المحددات الظرفية والبنيوية

الفصل الأول: I . 1 . ظرفيات النظر ودورها في تحديد الكلي

الفصل الثاني: I . 2 . بنية الأفلاطونية المحدثة

الفصل الثالث: I . 3 . بنية الحنيفية المحدثة

الفصل الرابع: I . 4 . منزلة الكلي في الكلام الوصلي

الفصل الخامس: I . 5 . علاقة منزلة الكلي الكلامية بالفلسفة والتصوف

I . 1 . ظرفيات تشكل النظر ودورها في تحديد منزلة العلم النظري والعملي

يحتاج ظهور الفلسفة المتأخر[1] في الحضارة العربية، الى تفسير، كما تحتاج علاقتها الوطيدة مع الفكر الشيعي، وخاصة الاسماعيلي الباطني منه، وصدامها الطويل مع الفكر السني وخاصة الحنبلي الظاهري منه، الى تحليل دقيق لتحديد معناها ومداها وتخصيص أهم مراحلها.

فرغم أن الدّين هو، قبل كل شيء، مذهب عملي وشريعة فقهية وسياسية، ورغم كون ارتباطه بالمحددات الاقتصادية والاجتماعية ببعديْها المادي والمعنوي غنيًا عن كل تبرير بقراءة مُتَمَرْكِسَة - اذ هو يجعل من هذه الأمور شغلَه الأول وموضوعَ الصراع على ارث الأرض وسيادتها[2] - فان العامل

(1) حتى لو سلّمنا بأن الكندي هو بداية الفلسفة، فان هذه تكون قد تأخرت الى النصف الأول من القرن الثالث (796 - 873 م). لكن أعمال الكندي الفلسفية هي، بكثير، دون أعماله العلمية. فرسائله الفلسفية جلها مجرد عروض سريعة وأكبرها - رسالة الفلسفة الأولى - تكاد تكون مجرد جمع بين آراء أرسطية وآراء افلوطينية، لم تبلغ بعد درجة النسق الفلسفي الشخصي.

أما البداية الفعلية للفلسفة العربية فهي، بحق، مع الفارابي الذي تضمنت أعماله درجتين ، احداهما تمثل استيعاب الموسوعة الفلسفية وكان فيها شارحا، والأخرى تمثل بداية التفلسف الشخصي.

(2) فبالاضافة الى المضمون الشرعي المتعلق بالمعاملات والمضمون الشرعي المتعلق بالمحرمات والمباحات في التعامل المادي مع المال والثروة والجنس والأغذية، يتضمن القرآن نصوصا كثيرة تربط الصراع الديني الروحي بالنجاح المادي التاريخي وخاصة آيات وراثة الأرض والسيطرة الزمانية في التاريخ، من الأمثلة ، الأعراف 74، الأنبياء الآية 105، ونصوصا أخرى كثيرة تتعلق بتسخير الطبيعة للإنسان، وخاصة آيات الاستخلاف. ومن ثم فالمقابلة بين التفسير المادي والتفسير الروحي للتاريخ لا معنى لها في الدين اذ هما بعدان لنفس الظاهرة، لكون الشيء المرفوض دينيا ليس العوامل الاقتصادية لذاتها، بل اعتبارها القصد الأول والغاية القصوى لحياة الانسان نفيا للبعد الأخروي من حياته.

العملي لم يكن، خلافا لمحاولات تفسير المذاهب به، لم يكن المحدّد الرئيسي والمباشر للمدارس الفكرية التي أسهمت في وضع الأسس الأولى لمنازل الكلي النظرية والعملية، في الفكر الديني والفلسفي العربيّين. وذلك لأن هذه المنازل، بما هي ما بعد العلم وما بعد العمل المحدّدان لطبيعة الموجود النظري (ماهية الأشياء) وطبيعة الموجود العملي (قيمة الأشياء) لا ترتبط ارتباطا مباشرا الاّ بظروف الانتاج الرمزي لنماذج التفسير النظرية والتقنية، ولنماذج التأويل العملية والسياسية للعلم والعمل[3].

واذا كان المدلول الابستمولوجي لمنازل الكلي، في الافلاطونية المحدثة، قد تحدّد بالاضافة الى علوم الطبيعة، في شكل واقعية طبيعية للكلي الطبيعي المفارق (افلاطون) أو المحايث (أرسطو)، فان المدلول الابستمولوجي لمنازل الكلي في الحنيفية المحدثة يمكن أن يُحدّد بالاضافة الى علوم الشريعة، في شكل إسمية للكلي الوضعي المفارق للتاريخ الانساني (التشيع) أو المحايث له (التسنن)، مع استتباع الشريعي للطبيعي في الحنيفية المحدثة، المقابل لاستتباع

---

(3) ما المقصود بظروف الانتاج الرمزي بالمقابل مع ظروف الانتاج المادي ؟ لعل افضل الأمثلة المساعدة على فهم المقابلة هو ما يحدث الآن في المجتمعات المستوردة لوسائل الانتاج المادي، في ظروفٍ غابَتْ فيها ظروفُ الانتاج الرمزي ، فبدون النسيج العلمي، في مستواه الرمزي، أعني نسيج الرصد والبحث والابداع العلمي، يكون الجهاز المادي رُكامًا ميّتًا غيرَ قادر على النمو الذاتي، فيبقى بحاجة الى الاستيراد من المجتمعات التي يصاحبُ فيها الانتاجُ الرمزي الجهازَ المادي للمجتمع. وذلك ما اشترطنا حدوثه في المرحلة العربية متقدّما على بداية وضع الانساق الدينية والفلسفية، بما هما ما بعد علوم الطبيعة وما بعد علوم الشريعة.

الطبيعي للشريعي في الافلاطونية المحدثة[4]. ولن يحدثَ الصدامُ بين هذين المدلولين الاّ بعد توفر شروط اللقاء النظرية، كما نُبيّنُهُ.

وفعلا، فالوضعية التي نتجت عن نشأة الدولة العربية، بما هي وضعية عملية، تفسّر تكونَ الأحزاب السياسية واختلافَ فهمها للمدونة الاسلامية بما هي مرجعٌ تأسيسيٌ يكون العملُ باسمه، وذلك من حيثُ المقابلةُ العمليةُ غير النظرية ، ولكنّها لا يمكن أن تفسّر بلوغَ هذا الفهم، بضروبه المتقابلة مضمونيا، الى الشكل النظري الذي سيجعل مذاهب هذه الأحزاب تُصبح فلسفةً في اللاهوت النظري المؤسس للعمل (الكلام)، واللاهوت العملي المؤسس للنظر (التصوّف)، وعلوما تشريعية (الفقه العام والخاص وأصوله)، وعلوما أدوات مباشرة (علوم التفسير والحديث)، وأدوات غير مباشرة (علوم اللسان والآداب، ثم الحضارة والتاريخ العربيّيْن).

ان الجانب العملي من الشريعة، وان فسّر تكوُّن الأحزاب والتوظيف المتقابل للعقيدة، فهو لا يفسّر كيفَ بلغت هذه الأحزابُ الى المستوى النظري الذي جعل علم الكلام والتصوف، في بعديْهما النظري والعملي، يصبحان ممكنيْن، بحيث ينتج عنهما، وفيهما، نظريةٌ في طبيعة الكلي النظري والعملي تكون، بما هي أساس العلوم النظرية والعملية التي يُطلق عليها عادة اسمُ العلوم النقلية الغايات والأدوات ـ وهي تمثل جملة الدراسات التي تشمل مجال العلوم الانسانية بلغة عصرنا ـ منطلقا للصدام المستوعب للفلسفة

(4) استتباع الطبيعة للشريعة، في الفلسفة، واستتباع الشريعة للطبيعة، في الدين، أو استتباع الطبيعة للتاريخ، والتاريخ للطبيعة صارا، بالتدرج، ممثّلين لمرحلتين في الفلسفة. فالفلسفة القديمة والوسيطة، بحكم الواقعية الارسطية والافلاطونية، قدّمت الطبيعة على التاريخ ، والفلسفة الحديثة والمعاصرة عكست فقدّمت التاريخ على الطبيعة ، والوسيط الناقل هو الفكر الديني الوسيط. وللفكر الاسلامي الدور الأول فيه.

المستندة الى النوع الثاني من العلوم التي يُطلق عليها عادة اسمَ العلوم العقلية الغايات والأدوات - وهي تمثل، بالمقابل مع الأولى، جملة الدراسات التي تشمل مجال علوم الطبيعة بلغة عصرنا[5].

ذلك انه لا أحد يجهل أن هذا النوع الثاني من العلوم وما بعده الفلسفي، حتى اذا سلمنا بأن للتوظيف العقدي دورًا في الإقبال على هذه العلوم، بالاضافة الى الوظائف التقنية التي تؤديها، ما كان ليُصبح ذا علاقة مفيدة بالكلام والتصوف، لو لم يكن ذاك النوع الأول من العلوم وما بعده الكلامي قد بلغ درجةً من التنظير حدّدت منزلةً للكلي النظري (طبيعة العلوم من الوجود)، ومنزلةً للكلي العملي (طبيعة المعمول من الوجود) تحديدًا يلائم، بمستواه النظري، التحديد الفلسفي، ويصادمُه بطبيعة هذه المنزلة التي تختلف طبيعتها الدينية عن طبيعتها الفلسفية، اختلافَ الحنيفية المحدثة عن الافلاطونية المحدثة. ولو كانت الحاجة العملية العقدية، والذريعة النظرية التقنية كافيتَيْن لتفسير هذه الظاهرة - ظاهرةِ الصدام المستوعب والمتجاوز بين الفكرين الديني والفلسفي - لكان التفلسفُ بهذا المعنى، أي بمعنى التحديد الواعي لمنزلة الكلي النظري والعملي، قد بدأ منذ اليوم الأول لنشوء الدولة العربية، اذ أن

---

(5) وفعلا، فان المقابلة بين العلوم النقلية والعلوم العقلية، تطابق شديد المطابقة المقابلة بين علوم الطبيعة وعلوم الانسان وذلك للعلتين التاليتين :

الأولى، وتتمثل في أن العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، تدرس الطبائع حتى عندما يتعلق الشأن بالإنسان، اذ أن العلوم الانسانية التي فيها أعني أن علمَ الأخلاق والسياسة يَعودان الى علم النفس، وعلمَ الأدب والخطابة والأمور اللغوية، الى علم المنطق، وكلاهما غير انساني بل طبيعي.

والثانية، وتتمثل في كون العلوم النقلية وما بعدها تَدْرُس الشرائعَ أو الأمور الموضوعة، اما بالمعنى المعتبر سماويا (الشريعة والفقه وعلوم العقيدة) أو بالمعنى الانساني المستند اليها. وحتى عندما يتعلق الشأن بالطبيعة، فانها تُعتبر امرًا تشريعيا اي ان خلْقَتَها وضعيةٌ، وان بالمعنى السماوي : الواضع هو الاله.

نشأة الأحزاب لم تتأخر[6]، والفلسفة اليونانية، مع العلوم التابعة لها، متقدمةً الوجود على نشأة الدولة، في الأرض التي أصبحت امبراطورية عربية. فلم تأخر التفلسف الى حدود بداية القرن الثالث، وبصورة أدق الى حدود بداية القرن الرابع ؟[7].

لكن ربط بداية التفلسف بالنضوج النظري للعلوم التي تُسمّى عادة علوما نقلية، وبالاستيعاب الفعلي للعلوم التي تُسمّى عادة عقلية[8] يفهمنا

---

(6) فحتى لو سلمنا بأنها انتظرت الفتنة الكبرى (656 م) لكي تصبح فعلا أحزابا حقيقية ذات مضمون سياسي وعقدي يسعى الى الوصول الى الحكم، فان ذلك يكون قد تم منذ منتصف القرن الأول للهجرة. واذا كانت هذه الأحزاب قد اكتملت سياسيا، وصارت قادرة على تنظيم الحروب الأهلية الناجمة عن الفتنة الكبرى، فلا بد أن يكون قد تقدم على ذلك تدرج عقدي جعلها تنتظم شيئا فشيئا، الى أن صارت أحزابا تتقابل حول مسألتين مهتمتين، هما : مبدأ الشرعية الذي تستند اليه السلطة السياسية (البيعة أم التعيين ؟ ولكل منهما درجتان، البيعة العامة، أم بيعة أهل الحل والعقد، ثم التعيين النبوي أو تعيين الخليفة المتقدم)، ومبدأ الشرعية العقدية الذي تستند اليه السلطة الروحية (الاجتهاد أم عصمة الامام ؟ ولكل منهما درجتان : الاجتهاد الشخصي، أم الاجتهاد بما هو فرض كفاية، والعصمة الموروثة بالانتساب الى أهل البيت، أم الموهوبة التي تفترض نظرية الولاية بديلا عن الرسالة الخاتمة) ؟ فهذه الأمور جميعا مثلت موضوع الحروب الأهلية، ولكنها لم تكن كافية لبناء الانساق المذهبية، وان كانت قد أدت دورا، في الدفع لا في التكوين، لتحقيق هذه الأنساق. والمعلوم أن التوظيف السياسي، بما هو دافع قد يدفع الى أي نسق، صوريا، لأن الذي يعنيه هو المضمون الدعائي، وليس التنسيق العلمي له. واذن فطبيعة التنسيق العلمي للعلوم النقلية لا يمكن أن تُفسر بالتحزبات السياسية وبالتوظيفات الناجمة عنها.

(7) حيث استقرت مدرسة فلسفية عتيدة كان أهم أعلامها الفارابي وزميلة ابن عدي وأستاذهما أبو بشر متى بن يونس الذي اتم، بترجماته وتدريسه، التكييف النهائي للفلسفة في البيئة العربية، رغم المعارضة الصلبة التي من أبرز علاماتها صدامُه مع السّيرافي (حول المناظرة بين المنطق اليوناني والنحو العربي).

(8) لكن أهم أعلام العلم العربي النقلي والعقلي متقدمون على نشأة الفلسفة العربية :

* ومن الأمثلة على علماء النقل : الخليل بن أحمد الفراهيدي، واضع أسس علوم اللغة.

* ومن الأمثلة على علماء العقل : الخوارزمي واضع أسس الجبر ووجهة الرياضيات الجديدة.

علة هذا التأخر والترابط الحميم بين مراحل الفكر الفلسفي، بما هو ما بعد العلم وما بعد العمل، والعلوم العقلية التابعة له، ومراحل الفكر الديني بنفس تلكما الصفتين، والعلوم النقلية التابعة له. وبذلك نتجاوز الربط المباشر الساذج بين حاجيات الأحزاب في الصراع السياسي والإجتماعي، والاشكاليات التي تنتج عن المعالجة النظرية للواقع، بما هو موضوع النظر والعمل الذي بلغ درجة التنظير الفلسفي والديني فحدد منزلة الكلي أي المعقول بما هو منظور النظر، ومعمول العمل. ومعنى ذلك أن منزلة الكلي النظري والعملي، كما تحددت في الفكر الفلسفي والفكر الديني، لا ترتبط بالواقع الاّ بعد صياغته النظرية في نماذج تفسيرية وتأويلية، تكون مضمونات للنظر والعمل الذي يتجاوز الفعل الحركي الآلي، الى الفعل الرمزي القولي. ومن ثم فالفكر الفلسفي والديني المحدّدان لما بعد العلم والعمل يفترضان بلوغ العلم والعمل الى درجة التنسيق النظري قبلهما، وهو ما يعلّل تأخر نشأة الفلسفة الى بداية الثالث كارهاصات، وبداية الرابع كأنساق تامة، ويجعل القرون الثلاثة الأولى المدة اللازمة لتكوين النسيج العلمي النقلي والعقلي الواصل بين المدونتين المرجع أعني الفلسفة اليونانية وعلومها، والدين الاسلامي وعلومه وموضوعات النظر والعمل بما هي واقع يُفهم بالرجوع اليهما تفسيرا وتأويلا، بحيث يكون النظر والعمل تفسيرا لموضوعاتهما بالعودة الي المدونتين المرجع، وتأويلا للمدونتين بالعودة الى موضوعيهما[9].

---

(9) وهذه الوظيفة المرجعية بالمعنى اللساني للكلمة (الوجود الخارجي بما هو مرجع الدلالات الموجودة في القول والذهن)، وبالمعنى العقدي للكلمة (النظرية والمذهب بما هما سند للسلوك النظري والعملي) هي السر في المراوحة بين المادي والرمزي في جميع الحضارات الانسانية. والمادي هو ما لم يصر بعدُ رمزيا.

وفعلا، فان العلوم التي تُسمى نقلية لم تكن نقلية الاّ بموضوعاتها[10].
أما شكلها، أعني طبيعة التنسيق الذي تُخضِعُ له مضموناتِها، بما هو ربط لعناصرها بعضها بالبعض بصورة تؤسس قضايا مُستنتجة تُسمّى فروعا عن قضايا موضوعة تُسمّى أصولا، فانه شكل نظري علمي قابل للمقارنة الشكلية مع شكل الانساق النظرية بالمعنى الاقليدي للأصول[11]. وقد تدرج هذا التشكيل لمضمونات العلوم النقلية طيلةَ القرون الثلاثة الأولى، فأنتج، بتدريج، أنساقَ التأويل الكلامية والصوفيةِ للمدونة القرآنية، بما هي الأساس النظري للشريعة (الفقه وأصوله)، وللعقيدة (الايمان وأصوله). وقد تم هذا التشكيل في وجهيْه المادي والمعنوي. ذلك أن المدونةَ بعنصريْها (القرآن والحديث) كانت

---

(10) المعنى الأول للنقلي هو الأمر الذي يكون من وضع واضع يُقبل كمعطى، ويُروى كخبر. والمعنى الثاني، الأعم منه، هو كل ما لا ينسب الى ما هو طبيعي، ويعد من الأمور الحضارية الخاصة بأمة دون أخرى، مثل اللغات والمؤسسات القانونية والسياسية والاجتماعية (كأنماط الزواج والتربية الخ). وبهذا المعنى يصبح الوضعي أو النقلي شاملا لكل الموضوعات غير الطبيعية للمعرفة الانسانية. ـ ولكنها، بما هي وضعية أو نقلية موضوعا، قابلة لأن تكون عقلية شكلا، أي إن دراستها قابلة للخضوع الى منهج عقلي علمي، وعلمها يستند الى خاصيّتيْ التنسيق العلمي : الحصر المستوفي، والربط المنطقي بين العناصر المحصورة التي يعد بعضها مبادئ، والبعض الآخر نتائج لتلك المبادئ. ومن ثم يمكن للوضعي أو النقلي أن يكون مادة للعلم العقلي المستند الي البناء الصوري المجرد، أو الى الاستقصاء التجريبي العيني، أو اليهما معا.

(11) الأصول الاقليدية هي الشكل الأول من الأكسيومية، بما هي نسق علمي يتألف من قضايا وُضعت وضعا، واعتبرت مبادئ غنية عن البرهان، ومن قضايا مستنتجة منها بواسطة البناء الهندسي والاستدلال المنطقي. وقياسا على هذا النسق يبني أرسطو نظرية البرهان في التحليلات الثانية مستبدلا الوضع الرياضي بالوضع الطبيعي الذي يختلف عن الأول بأنه حصيلة الاستقراء وليس حصيلة الفرض ؛ أرسطو : ما بعد الطبيعة الواو، 1. 1025 أ 10 ـ 12. راجع دراستنا الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية ـ الدار التونسية للنشر ـ تونس 1985.

بحاجة الى التحقيق المادي، جمعًا للنص، وتمييزًا له عن المنحولات، ثم الى الفهم بالمعنى اللغوي وبالمعنى الشرعي. وهو ما ولد مجاليْ بحث، أوّلهما يبدأ بعلوم اللسان، ويتوسط بالآداب أولا،وبالحضارة ثانيا، لينتهي بالتاريخ العربي الخاص والتاريخ المقارن. والثاني يبدأ بعلوم الاصطلاح الشرعي ويتوسط بأسباب النزول أولا، وأحْدَاث السيرة ثانيا، لينتهي بتاريخ الاسلام الخاص وتاريخ الأديان المقارن[12]. وبذلك تُصبح العلوم النقلية، بما هي غايات، ذاتَ درجتَيْن، وبحاجة الى علوم نقلية أدواتٍ، لها هي بدورها درجتَان. وبها، غاياتٍ وأدواتٍ، يتكوّنُ النسيج النظري التالي، الذي سيولد التفكير الديني بما هو ما بعد علم، وما بعد عمل، فيصبح اللقاء بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم النقلية وما بعدها الديني ممكنا، بعد أن وُجد هذا النسيج[13] :

(12) العلوم النقلية الأدوات غير المباشرة لأنها ضرورية للعلوم النقلية الأدوات المباشرة ، فمدلول اللغة العربية يقتضي العلم بالمضمونات الحضارية وبالتاريخ العربيين. من هنا كان الترابط المنطقي بين العلوم النقلية كالتالي : الفقه وأصوله، والعقيدة وأصولها غاية أولى، وحصر المدونة وأسباب نزولها غاية ثانية للتقديس المتعلق بهذه الأمور، وعلم اللغة العربية دالا ومدلولا وسيلة أولى، وعلم الحضارة العربية والتاريخ العربي وسيلة ثانية. هذا الترابط قد جعل المجتمع العربي بكامله مادة للموسوعة العلمية النقلية كغاية مطلقة تكون الموسوعة العقلية بجميع علومها مجّرد وسيلة لخدمتها ماديا، وهي لا تصطدم بها الاّ اذا حاولت منافستها في الدور الروحي.

(13) لذلك كان الوجود الاجتماعي الرمزي وكأنه مصاب بالفصام، اذ أن علوم النقل (وما بعدها) تمثل ثقافة رمزية تبدو مكتفية بنفسها لحطها من الثقافة المقابلة التي تعد مجرد أداة لخدمة الحياة المادية للمجتمع. وعلوم العقل (وما بعدها) تمثل ثقافة رمزية تبدو مكتفية بذاتها لحطها من الثقافة المقابلة التي تعتبرها مجرد عقائد شعبية. الفارابي كتاب الحروف : القسم الأول من الباب الثاني (في الصناعات العامية) الذي سيتلو تحليله II. 1.

I ـ العلوم النقلية الغايات : والدرجة الأولى هي الغاية القصوى

(1) الدرجة الأولى : الفقه وأصوله ـ العقيدة وأصولها.

(2) الدرجة الثانية : تحقيق نص المدونة بفرعيها ـ تحقيق أسباب النزول والوقوع.

II ـ العلوم النقلية الأدوات : والدرجة الأولى هي الأداة المباشرة.

(1) الدرجة الأولى : اللغة العربية وأصولها ـ الأدب العربي وأصوله.

(2) الدرجة الثانية : الحضارة العربية وأصولها ـ التاريخ العربي وأصوله.

لذلك كانت العلوم النقلية الغايات بدرجتَيْها، قد تحولت بالتدريج، في عملية التنسيق العلمي، إلى أنساق نظرية للتشريع الفقهي وأصوله (المذاهب الفقهية)[14]. وللتأويل العقدي وأصوله (المذاهب الكلامية)[15]، مستندة الى منهجية علمية، تمّ بها تحقيقُ نص المدونة بفرعيْها ماديًا (تحقيق نص القرآن،

---

(14) والتأسيس النظري الصريح لأصول الفقه يعود الي الشافعي (150 ـ 204 هـ) الذي وضع الرسالة، رغم تقدم التأسيس غير الصريح عند أبي حنيفية ومالك ومعاصرة التأسيس المخضرم عند أبن حنبل (164 ـ 241 هـ).

(15) وهي جميعا عسيرة التحديد من حيث بنيتُها النسقية، وذلك لضياعها وبقاء شذرات منها أولا، ولأن عرضها عند أول المؤرخين لها (الأشعري، مقالات الاسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد الطبعة الثانية 1985) يفيد بأنها لم تبلغ درجة التنسيق الذي يميز البناء الفلسفي العقلي حتى في عصر الاشعري. اذ أن العرض لا يعدو التصنيف المذهبي، بحسب المواقف من بعض المسائل التي يمكن حصرها في جنسين : المسائل التي تطرحها المدونة القرآنية، بما هي موضوع المحاولة التنسيقية النظرية، والمسائل التي يطرحها الاستناد اليها بما هي سند يعلل الأحكام والمواقف المتعلقة بالمسائل النظرية أو العملية.

ونص الحديث)[16] ولتفسيرهما : وهما مصدرجميع العلوم النقلية الأدوات. فالتفسير هو الذي يحتاج الى الدرجة الأولى من الأدوات لضبط القرائن النصية الداخلية، والى الدرجة الثانية من الأدوات لضبط القرائن الظرفية الخارجية. والتحقيق المادي للنص هو الذي يحتاج الى النقد التاريخي للأخبار، تمييزًا للصحيح والمنحول من نصوص المدونتين القرآنية والسنية[17].

وما كان للعلوم الغايات، بدرجتيْها، أن تَبْلُغَ درجةَ التنسيق النظري، قبل أن تتحقق العلوم الأدوات بدرجتيها، أعني :

* علوم دال اللغة العربية وأصول هذه العلوم : الصرف والنحو
* علوم مدلول اللغة العربية وأصول هذه العلوم : اللغة والبيان.

المستندة إلى منهجية علمية لتحقيق مدونة العربية ماديًا، وحصرها حصرًا يجعلُها قابلةً للعلم، وذلك بالصورة التالية :

---

(16) لعل افضل من تعرض لمسائل التحقيق المادي للمدونتين الاسلاميتين القرآن والسنّة هو ابن قتيبة في مؤلفاته التالية : (أعني لما صدر عن التحقيق من مسائل في الكلام).

* القرآن = تأويل مشكل القرآن، تحقيق الأستاذ أحمد صقر. وكذلك تفسير غريب القرآن تحقيق السيد أحمد صقر أيضا دار الكتب العلمية 1398 هـ - 1978 م.

* الحديث = تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية مصر 1326 هـ. وهذه المسائل مضافة الى منهج التحقيق المادي للمدونتين تمثل موطن الاشكالات الابستمولوجية المتعلقة بضبط الحقيقة التاريخية حول الأخبار الدينية خاصة والأخبار التاريخية عامة. ومنها تولد منهج التجريح والتعديل بما هو نقد خارجي لمصادر الخبر.

(17) مؤلفات الحديث (كصحيح مسلم ومسند أحمد الخ . . .). أما بالنسبة الى القرآن فإن الخلاف حول المضمون المادي للمدونة بقي محصورا في بعض الآيات القليلة، وبعض القراءات مع شبه اجماع حول صحة القرآن ، وقد لخص ابن قتيبة ذلك في كتابه الذي أشرنا اليه في الهامش السابق، أعني تأويل مشكل القرآن.

* تحقيق دال العربية : حصر كلام العرب الحي ـ حصر الأدب المحفوظ.

* تحقيق مدلول العربية : ضبط مضمونات الحضارة العربية ـ ضبط التاريخ العربي.

بحيث أصبح مضمون العلوم النقلية جميع أوجه الحياة العربية، بما هي موضوع لما نسميه، في عصرنا، بالعلوم الانسانية. ولا دخل لعلوم الطبيعة في هذا النسيج المعرفي الاّ بما هي منتسبة الى المضمون اللغوي والأدبي والديني[18]. وهذا النسيج المعرفي، رغم وصفنا لمضمونه بكونه نقليّا، فانه من حيث انتظامُه في مدونات وانساق، ذو شكل علمي بمعنَيَي الكلمة : الحصر النّسقي، والربط المنطقي بين العناصر المحصورة. فاذا صح أن الشكلَ العلمي، بهذا المعنى، واحدٌ في علوم الطبيعة وفي علوم الانسان، فان التشاكلَ الابستمولوجي بين ما بعد العلم وما بعد العمل النظريَيْن يصبح أمرًا ممكنا، ويصبح اللقاء الصدامي المؤدي الى التنافي والاستيعاب المتبادَلَيْن مشروطا بحصول هذا النسيج، وهو ما يفسّر، ظهور الفلسفة المتأخر في الحضارة العربية.

فاذا أهملنا جميع هذه المهام التي كونت النسيج المعرفي في النظر والعمل، خلال القرنين الأولين واكتملت خلال القرنين الثالث والرابع، مكتفين بالعلاقة العمودية بن عقائد الأحزاب المتصارعة، وظروف الصراع الاجتماعي والسياسي، جاعلين من النظر مجرّد طَيْفٍ عَاكِسٍ لا حولَ له ولا قوة، استحال علينا أن ندرك جوهرَ ما حدث في الفكر العربي، ادراكًا ذا دلالة ابستمولوجية وفلسفية؛ وكنّا كمن يظن أن التفكير النظري الفلسفي والديني

(18) مثل بعض الكتب المتعلقة بصفات بعض الحيوانات واسمائها أو بالانواء والمناخ (في الأدب وفي القصص الديني).

يمكن أن يكونا ممكنين، قبل الفعاليات النظرية والعلمية العقلية والنقلية التي تمثّل موضوعاتهما، والتي يُعَدُّ الفكر الفلسفي والديني ما بعدًا تأسيسيًا وتفسيريًا لها : العلم والعمل، بما هما فعاليتان عقليتان صيغتا في أنساق، هما مادتا التنظير الفلسفي والديني، وليس الحياة الاجتماعية والصراع بين الاحزاب. فهذان يمثّلان مصدر الدوافع، دوافع العلم والعمل، وليسا مَصْدَرَيْ الأنساق العلمية والعمليّة[19].

ولعل أكبر مفارقة طبعت هذا اللقاء بين ما بعد العلم والعمل الفلسفي وما بعدهما الديني، في الحضارة العربية، هوالظاهرة المقابلة لهذه. فحدوث النسيج المعرفي النقلي (الذي طُبّع بعملية التشكيل النسقي لمضمون لم يكن مادةً للعلم - غاياتٍ وأدواتٍ - كما وصفنا) لم يكن كافيا ؛ بل كان من الواجب

---

(19) وهذا بيّن بالنسبة الى العلوم النقلية الأدوات المباشرة كعلوم اللغة دالا (النحو والصرف) ومدلولا (البيان واللغة) التي توصل فيها العلماء العرب الى نظريات وانساق لا يمكن، مهما حاولنا، أن نردها الى التوظيفات السياسية والعقدية. ولعل الخلاف يحدث بمجرد الحديث عن العلوم النقلية الأدوات غير المباشرة كعلم التاريخ والحضارة، حيث يمكن للتوظيف أن يفسر التأويلات المتقابلة. ولكنه، حتى هنا، لايستطيع ان يفسّر الشروط المنهجية والابستمولوجية التي توصل اليها علماء النقل لتحديد كيفية الحصول على الخبر ونقده وتنظيم المعطى التاريخي والحضاري في النسق المعرفي العارض لها. كما أن العلوم النقلية الغايات، وان صح تطبيق التوظيف لفهم بعض مضموناتها، فان شكلها العلمي لا يمكن أن يرد اليه. فكيف يمكن أن نرد مثلاً منظومة الأحكام الخمسة، ومنظومة الارث، ومنظومة القرابة، ومنظومة العقود، ومنظومة الوظائف الفقهية والقضائية والسياسية الى التوظيف العقدي للمدونة ؟ ثم لِمَ كان نسق الكلام دائما راجعا الى هذه المبادئ : حل شكوك النظر القرآني وحل شكوك العمل القرآني لذاتهما او بما هما سند للنظر والعمل، ثم محاولة الرد عمن يخالفهما من الدينين الكتابيّين الآخرين والمذاهب المعاصرة، مثل الصابئة والمجوسية الخ . . . اذ لم يكن ذلك كله وليد السعي الموضوعي للتنسيق المعرفي من أجل المعرفة ؟

أن يحدث أمرٌ يقابله، هو حدوثُ النسيج المعرفي العقلي المطبوع بعملية من جنس مقابل، أعني استيعاب العلوم العقلية ذات الشكل العلمي الجاهز، استيعاباًنقلياً، لعدم الحاجة الى تشكيلها ما دامت بعد مشكّلة. ومعنى ذلك أن الفلسفة، بما هي ما بعد العلم والعمل المحدّد لمنزلة الكلي النظري والعملي في المجال الطبيعي (خلافا للدين المحدد لهما في المجال الشريعي)، ما كانت لتُصبح مُمْكِنَةً، لو لم يتقدّم عليها ـ بالاضافة الى تكوينية العلوم النقلية التي انتقلت من وضعية المضمون الذي لا شكل له الى وضعية المضمون الذي أصبح ذا شكل عقلي ـ أمرٌ آخر حصل فيه عكسُ ما حصل في العلوم النقلية ؛ أعني دخول العلوم العقلية الى حيّز الفعالية النظرية (علوم النظر وأساسه) والفعالية العملية (علوم العمل وأساسه)، في الحضارة العربية. وهو دخول جعلها، رغم كونها عقلية المضمون، تُصبح نقلية الشكل[20].

لقد رأينا كيف أن المدونة الدينية بحدّيها (القرآن والسنة)، والمدونة اللغوية بحدّيها (دال اللغة صرفا ونحواً، ومدلولها لغة وبيانا)، والمدونة الظرفية الخارجية المساعدة للثانية (الحضارة والتاريخ) والمدونة الظرفية الخارجية المساعدة للأولى (أسباب النزول والوقوع)، بما هي مضمونات العلوم النقلية، قد تشكّلت بالتدريج، فصارت موضوعَ نظرٍ نَقَلَها، خلال

(20) استعمل الفارابي هذا التفسير لنشأة الفلسفة نشأة أهلية ولنشأتها بالتبني، (الفارابي، الحروف المقالة الأولى والثانية). ونحن نلاحظ ذلك في عصرنا. فالأخذ الحالي للعلوم والفلسفة الغربية ما يزال عندنا أخذا نقليا يُكتفى فيه باعتبارها حقائق، ولم نصل بعد الى محاولة التعامل معها بوصفها اجتهادات قابلة للتجاوز؛ بحيث أصبح شكلها، مثل مضمونها، أمرا نقلياً أو يكاد استنادا الى وهم موضوعية الحقيقة العلمية شكلا. والغريب أن هذا الموقف هو موقف أصحاب العلوم العقلية والفلسفة، ويقابله موقف أصحاب العلوم النقلية والدين بدوافع مماثلة لما حدث في الظرف الذي نصفه، ما يجعل الأخيرين اكثر تلاؤماً مع العلم من الأولين وأقل تعصبا منهم.

القفزة النوعية للتدوين، الى معارفَ ذاتِ شكل عقلي، رغم كون مضمونها نقليًا.

لكن العلوم العقلية - الرياضية والطبيعة والمنطقية والخلقية - التابعة للفلسفة، كانت، قبل الاسلام، قد بلغت درجةً مثلى من التنسيق النظري، فلم تكن بحاجة الآ الى نقلها كما هي عند أصحابها، دون أدنى محاولة لتشكيل مضمونها، بحيث إن موقفَ الفكر سيكون، حيالها، عكسَ ما كان عليه ازاء المضمونات المنتسبة الى النقل. ومعنى ذلك أن **شكل العلوم العقلية سيكون تعلّمًا نقليا خالصا لمضمون عقلي، وكل محاولة للخروج عن هذا الشكل سيُعد ابتعادًا عن العقل[21] !**

وهكذا يكون ما حدث في المجال المعرفي المولّد للنسيج الذي سيجعل اللقاء ممكنًا بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني، خلالَ القرون الأربعة الأولى، متميّزًا بالمفارقة التالية : **فالمضمون النقلي للعلوم النقلية أصبح، بالتدريج، ذا شكل عقلي؛ والمضمون العقلي للعلوم العقلية أصبح، بالتدريج، ذا شكل نقلي.** واذن فقد حدث أمران متقابلان، في التحولات الابستمولوجية للعلوم النقلية والعقلية :

---

(21) ويكفي أن نذكر، في هذا المضمار، بموقف العلماء والفلاسفة، فنورد مثالين من العلماء، ومثالين من الفلاسفة. فمن العلماء هذا حفيد ابن قرة يؤلف مقالة التحليل والتركيب ليقوّم رياضيي عصره الذين يعتبرهم قد حادوا عن الصواب في هذا المنهج بالعودة الى أبو لونيوس (حركات الشمس، حيدر آباد 1947 ص 66). وهذا عمر الخيامي يعيب على ابن الهيثم في رسالة المتوازيات أنه قد خالف المبادئ الفلسفية الارسطية، فأدخل الحركة في الهندسة (نظرية المتوازيات خ. جاويش، بيت الحكمة 1988 ص 137). ومن الفلاسفة نذكّر بجملة الفارابي الشهيرة في الحروف (الباب الثاني، الفصل 23، ص 152). اما راي ابن رشد فحدث ولا حرج، ورايه في الفلاسفة العرب، (تهافت التهافت) اشهر من أن يحتاج الى تذكير.

الأمر الأول : هو اضفاءُ الشكل العقلي على المضمون النقلي للعلوم النقلية الغايات والأدوات، التي تكوّن نسيجا يشمل مجال العلوم الانسانية بلغة عصرنا؛ اذ هي تتعلق باللسانيات دالاّ ومدلولاً، ومساعداتها الظرفية، وبالمدونة الدينية العقدية والفقهية، ومساعداتها الظرفية، كما حصرناها سابقا حصرا بيّن أن المجتمع العربي (ـ حضارة، وتاريخا، ومؤسسات لغوية، وقانونية، وسياسية وأسرية، واقتصادية، واجتماعية ـ) صار موضوعًا لدراساتٍ ميدانيةٍ ونظريةٍ تتعداه الى غيره، بفضل الدراسات الحضارية والتاريخية والانثربولوجية المقارنة ؛ مما ولّد أكبر ثورةٍ علميةٍ في ميدان الانسانيات أنتجت نسيجًا مكمّلا للعلوم والفلسفة التي سيقع استيعابها، بوصفها تتعلق بميدان الطبيعيات.

الأمر الثاني : هو اضفاءُ طابع المضمون النقلي على الشكل العقلي للعلوم العقلية الغايات والأدوات التي تكوّن نسيجًا يشمل مجال العلوم الطبيعة بلغة عصرنا؛ اذ هي تتعلق بالمنطقيات دالا ومدلولا، ومساعداتها الظرفية، وبالمدونة الفلسفية النظرية، والعملية، ومساعداتها الظرفية. وهي لا تحتاج الى حصر هنا، لكونها معلومةً، اذ هي مضمون الموسوعة التعليمية الفلسفية. وسيولّد استيعابها النسيجَ المعرفي الكمّل للعلوم النقلية والدين.

وما كان اللقاء الصدامي ليحصل بين ضربَيْ العلوم وما بعدهما الديني والفلسفي، لو لا هذا التقابل الظرفي (**تعقيل النقلي وتنقيل العقلي**)، وتقاطع دائرتي اهتمامهما. فالنقلي، الذي تعقّل، أصبح ذاارتباط بالفلسفة مرّتين : بشكله العقلي، وبما في مضمونه من مسائل لها مساسٌ بالمضمون العقلي للعلوم العقلية. والعقلي، الذي تنقّل، أصبح ذا ارتباط بالدين مرّتين بشكله النقلي، وبما في مضمونه من مسائل لها مساسٌ بالمضمون النقلي

للعلوم النقلية : أي ان شروط الصدام بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم النقلية وما بعدها الديني أصبحت الآن متوفرة ؛ وهي كالتالي :

(1) شكليا : التشكل العقلي للمضمونات النقليّة سيصطدم بالموقف النقلي من شكل العلوم العقلية : هَلْ لاَ علمَ الاّ بالشكل الفلسفي الذي اصبح شبه مقدّس (أي الشكل الافلاطوني المحدث) ؟ فاصبحت الرياضيات والمنطق محل سؤال : المسألة النظرية.

(2) مضمونيا : التشكل النقلي للمضمونات العقلية سيصطدم بالموقف النقلي من مضمون العلوم النقلية : هَلْ لاَ عملَ الا بالشكل الديني الذي هو مقدّس (أي الشكل الحنيفي المحدث) ؟ فأصبحت السياسيات والتاريخ محل سؤال : المسألة العملية.

وبصورة أدق، كيف نعالج التقاطع الشكلي بين العلمينْ النقلي والعقلي، والتقاطع المضموني بينهما : فتَدَخُّلُ الفلسفة في ماله مساسٌ بالعقائد النظرية (التحديد الشرعي لطبائع الأشياء) والعملية (التحديد الشرعي لقيم الأشياء) وتدخُّل الدين في ماله مساسٌ بالعلوم النظرية (التحديد الفلسفي لطبائع الأشياء) والعملية (التحديد الفلسفي لقيم الأشياء) بالاضافة الى عقل النقلي عقليا، ونقل العقلي نقليا، سيولّد الظرفَ الذي حدّد جميعَ خصائص الفكر العربي، ببعديْه الديني والفلسفي، كما تصفُه في هذا الفصل المخصّص لظرفيات النظر.

وفعلا، فقد كانت الأنساق الرياضية والطبيعية وما يلحقها من تأسيس (الميتافيزيقا والميتاتاريخ) ومن استثمار عملي خلقي (السياسة والأخلاق) وعملي تقني (السحر والتنجيم والسيمياء) موجودةً في الدولة العربية، لِمَا لها من دور في وظائفها المادية. ولمّا كانت جميعُ هذه الأمور تُعَدُّ تامةً،

فقد وقع التعاملُ معها تعاملاً نَقْلِيًا لا تعاملا عقليا. وهو عين ما يقع لكل متعلّم لعلم متقدّم عليه، اذا ظنه تامًا واكتفى بحفظه دون البلوغ الى ذروته لتجاوزه. فليس من اليسير على الفكر العربي، في بداياته، أن يُدرك نقائصَ العلوم اليونانية، وأن يسعى الى التعامل معها تعاملاً عقلياً. وبذلك أصبح الفكر أمام تجربتَيْن عقليتَيْن انعكس الطابع المميّز لكل منهما : فصار النقليُّ مضمونًا، عقليًا شكلاً، وصار العقليُّ مضمونًا نقليًا شكلاً، واصبح الصدام بينهما مُتَمَحْوِرًا حولَ بُؤْرة ما في النقلي من موضوعات تُعدّ من أخص خصائص العقلي (طبائع الأشياء الطبيعة وقيمها، أي الكلي النظري ونتائجه العملية)، وما في العقلي من موضوعات تُعَدُّ من أخص خصائص النقلي (طبائع الأشياء الشرعية وقيمها، أي الكلي العملي ونتائجه النظرية). وبذلك يُصبح اللقاء والصدام بينهما كأنه لقاءٌ وصدامٌ بين تصوُّرَيْن ابستمولوجيَيْن ؛ أحدهما يَذْهبُ من الطبيعي الى الانساني بلغةِ عصرنا، والثاني يذهب من الانساني الى الطبيعي، بنفس اللغة ؛ من الكلي النظري الطبيعي الى الكلي العملي المَقيس عليه (العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي)، ومن الكلي العملي الشريعي الى الكلي النظري المقيس عليه (العلوم النقلية وما بعدها الديني)، مع ما يُصاحب ذلك من تقْديسٍ واطلاقٍ للمضمون النقلي، مع تنْسيب للشكل العقلي، ومن تقديسٍ واطلاق للشكل النقلي، مع تنسيبِ للمضمون العقلي[22].

---

(22) اطلاق المضمون النقلي وتنسيب الشكل العقلي هما الأمر المميّز للموقف السنّي. واطلاق الشكل النقلي وتنسيب المضمون العقلي هما الأمر المميّز للموقف الشيعي، ولكن لا كما هما عندهما بل كما يبدوان للملاحظ لِمَا حَصَلَ من موقفهما الذي انتهى الى اعتبار مضمون العلوم العقلية باطنًا للدين عند الشيعة، وشكل العلوم العقلية ظاهرًا للدين عند السنّة. ويبرز ذلك في المقابلة بين السلطة المعصومة والسلطة الاجتهادية شكلا، وبين تغيير المضمون النقلي المؤول من قبل السلطة المعصومة ، ورفض تغيير المضمون النقلي من قبل سلطة الاجتهاد.

وهكذا اذن، كان انتقال العلوم النقلية الى الشكل العقلي، وانتقال العلوم العقلية الى الشكل النقلي، بما هما محدّدان لتكوين النسيج العلمي الذي سيجعل اللقاء بين الما بعد الفلسفي والمابعد الديني ممكنًا، الوضعية المميزة للقرون الأربعة الأولى في الفكر العربي؛ وهي القرون التي تحدّدت فيها أشكالُ الفكر الديني والفكر الفلسفي الأساسية كما نبينه، في هذا الفصل. وذلك لأن هديْن الإنتقاليْن قد جعلا التساؤلَ يدور حول عقلانية مضمون العلوم النقلية، وعقلانية شكل العلوم العقلية، وهو التساؤل الذي حدّد هيأة المدارس الكلامية والفلسفية في الحضارة العربية، أي ان التساؤل عن طبيعة العقلي في المضمون النقلي للعلوم النقلية، وعن طبيعة العقلي في الشكل العقلي للعلوم العقلية، هو التساؤل الذي حدّد خصائص الكلام والفلسفة، وطبيعة المنزلة التي يشغلها الكلي النظري والعملي عندهما[23]. وعن هذا التساؤل والصدام الحاصل في الأجوبة المتقابلة سيتولد المابعد الفلسفي الذي يحدّد منزلة للكلي في النظر والعمل بتجاوز الافلاطونية المحدثة الى حدّيْها أولا، ثم الى القطيعة معهما أخيرا عند ابن تيمية وابن خلدون[24] في غاية الفلسفة العربية المتقدمة على عصر الانحطاط.

---

(23) لهذا سيكون تحديد منزلة الكلي بفضل هذا اللقاء ـ الصدام بين الكلام والفلسفة مستندا الى المنزلتين المتنافيتين في الكلام الوسيط أولا (الأحوال والصفات) وفي المنزلتين المتنافيتين في الفلسفة الوسيطة ثانيا (الكلي عند المشائية وعند الصفوية) ثم الى الكلام المتأخر ثالثا (الكلام الثاني والتصوف بعد الغزالي) وأخيرا في الفلسفة المتأخرة (الاشراقية والرشدية)، مع ما بين المنازل الثمانية من علاقات وتقاطعات تنتهي الى نفي الواقعية وتأسيس الاسمية عند الفيلسوفين (ابن تيمية وابن خلدون) الخاتمين للعصر الوسيط والفاتحين للنهضة العربية.

(24) والتساؤل عن الشكل العقلي والمضمون العقلي في النظر باطلاق هو الموضوع الرئيسي لكتابي الرد على المنطقيين ودرء التعارض لابن تيمية، أما التساؤل عنهما في العمل باطلاق فهما الموضوع الرئيسي لكتابي المقدمة وشفاء السائل لابن خلدون.

لكن هذا التساؤل العسير كان مُعرَّضًا لحلَّيْن يَسيرين يَسْهل الإنزلاق اليهما، أعني الحلّ الباطني والحلّ الظاهري، الموجودَيْن على طرفيْ نقيض والمُوقِفيْن للتساؤل بردّهما السريع المُلْغِي لَهُ :

* **فالحل الباطني** اسْتَيْسَرَ الاستعاضة عن البحث في عقلانية المضمون النقلي للعلوم النقلية بتبني المضمون العقلي للعلوم العقلية مضمونًا باطنًا لها : **فصار العقل والنقل شيئا واحدًا، الأولُ يمثل المضمون، والثاني يمثل الشكل.**

* **والحل الظاهري** استَيْسَر الاستعاضة عن البحث في عقلانية الشكل العقلي للعلوم العقلية بتبني الشكل العقلي للعلوم النقلية الحاصل عندئذ شكلا لها : **فصار النقل والعقل شيئا واحدا، الأول يمثّل المضمون، والثاني يمثل الشكل.**

وقد غلب الانزلاقُ الأول على الُغالين من الشيعة الذين ظنوا أن معقولية المضمون الوحيدة هي معقولية مضمون العلوم العقلية، فاعتبروها مضمونا للنقل[25]**، وغلب الانزلاق الثاني على الغالين من السنّة الذين ظنوا أن معقولية الشكل الوحيدة هي معقولية شكل العلوم النقلية بعد تعقيلها، فاعتبروها شكلا للعقل**[26]. الأولون ظنوا أن المضمون العقلي للعلوم العقلية الحاصلةيُغني عن البحث في طبيعة المعقولية المضمونية عامة، فصار مضمونها

---

(25) وأفضل الأمثلة هو رسائل اخوان الصفاء، حيث انحصر المضمون الباطني لعلوم الطبيعة وعلوم الشريعة في الأساطير المنسوجة حول النموذج الرياضي للإيجاد (الوجود الطبيعي والروحي) وللتشريع (والوجودي الشريعي السياسي والخلقي). وهو ما نبينه في الباب الثاني فصليه الأخيرين.

(26) وأفضل الأمثلة هو منهج الشرح والتعليق بالمعنى الرشدي حيث يقع الاقتصار على استعمال المنطق لفهم المدونة الأرسطية، واستعمال الحواس لايجاد الشواهد عليها، وليس لمساءلتها علميا، بحيث يقع التعامل مع فلسفة أرسطو بنصها وكأنها نص مقدس.

مصدرّ الكلام الشيعي الباطني المستوحّى من موسوعة علوم الطبيعة ؛ والثانون ظنوا أن الشكل العقلي للعلوم النقلية الحاصلة يُغنى عن البحث في طبيعة المعقولية الشكلية عامة فصار شكلُها مصدرّ الكلام السنّي الظاهري المُستوحّى من موسوعة علوم الشريعة.

وقد توسّطَ بين هذين الحدّين المتطرفيْن فرْعَا الاعتزال، كما تحدّدا في نهاية القرن الرابع بصورة نهائية، بعد تَرَدُّدات كثيرة[27]، أعني البهشمية والأشعرية، أو الكلام الاعتزالي المتشيع باعتدال، والكلام الاعتزالي المتسنن باعتدال[28]. والأول لم ينزلق، مثل الباطنية، في تسلّم معقولية المضمون

---

(27) وهذه المراوحة،فضلا عن كونها قد قسمت الاعتزال بالمعنى الاصطلاحي الى بصري قريب من السنّة، وبغدادي قريب من الشيعة، فانها أدت بالكثير من نقاد الاعتزال من السنّة الى المفاضلة بين زعماء الاعتزال بمعيار هذا القرب من السنّة والبعد عن الشيعة، كما فعل الكثير من مصنفي الفرق بدءا بالأشعري. ولكن التصنيف بهذا المعنى كان جزئيا بحسب المسائل مسألة مسألة. اما ابن تيمية فانه يقسمهم، في درء التعارض، الى من هم اقرب الى السنّة، ويكاد يعتبرهم مثل الأشاعرة : «وكذلك اتباع من هو أقرب الى السنّة من هؤلاء كاتباع حسين النجار وضرار، ومثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث الذي ناظر احمد بن حنبل، ومثل حفص الفرد الذي كان يناظر الشافعي، وكذلك اتباع متكملي أهل الاثبات كاتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وأبي محمد عبد الله محمد بن عبد الله بن كرام، وأبي الحسين على بن اسماعيل الأشعري وغيرهم»، درء التعارض ص 153 ـ 154.

(28) أبو هاشم (المتوفي سنة 321 هجرية) وأبو الحسن، (المتوفى سنة 334 هـ) ابن أبي علي الجبّائي وربيبه، وكلاهما انفصل عنه ليقترب من احدى العقيدتين الغالبتين. اذ سرعان ما صار مذهب الأول مذهبا عاما في الدولة البويهية «وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة ابن عباد، وزير آل بويه اليه، (البغدادي الفرق بين الفرق ص 184 ـ 185) ومذهب الثاني مذهب السنّة الغالب. هذا واقعيا. أما من حيث المبادئ فالصفاتية سنّية، والأحوالية القائلة بشيئية المعدوم أقرب ما يكون من الأفلاطونية المحدثة كما نبينه في الفصول اللاحقة؛ وهي قد صارت في جلها، سندا نظريا للباطنية = راجع تلخيص قنواتي لآراء كراوس حول تأثير الافلاطونية المحدثة بتوسط أثولوجيا أرسطو ورسالة العلم الالهي المنسوبة الى الفارابي، الوارد في نشرية ROMA; Accademia nazionale dei lincei,An. CCCLXXI 1974 n° 194 : pp 340 et ss.

العقلي الحاصل، بل سعى الى اكتشاف معقولية المضمون النقلي، والثاني لم ينزلق مثل الظاهرية في تسلم معقولية الشكل العقلي الحاصل، بل سعى الى اكتشاف معقولية الشكل العقلي ؛ فكانا، بذلك، مصدرَ اللقاء الفعلي بين المنزلتَيْن الفلسفيتَين للكلي والمنزلتَيْن الكلاميّتَين للكلي، في الصدام الذي حدد مراحل الفكر العربي الأولى في سعيه الى تحديد المعقولية الشكلية والمضمونية للعلوم العقلية والنقلية.

ولولا هذين الوسيطَيْن الاعتزاليّيْن ، بين الباطنية والظاهرية، لكانت صيرورةُ العلوم النقلية عقليةً بالشكل، مع دخول الفلسفة. قد أوقفت كلَّ محاولة لتعقيل مضمونها، بحكم الفكر الباطني الذي استَيْسر الاستعاضة عن ذلك بالتسليم بأن المعقولية المضمونية الوحيدة هي معقولية مضمون العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي عندئذ ؛ ولكانت صيرورةُ العلوم العقلية نقليةً بالشكل، مع بلوغ العلوم النقلية الى الشكل العقلي المستند الى النسقية المنطقية للمعطيات الحسية، قد أوقفتْ كلَّ محاولةلتعقيل شكلها بحكم الفكر الظاهري الذي استيسر الاستعاضة عن ذلك بالتسليم بأن المعقولية الشكلية الوحيدة هي معقولية شكل العلوم النقلية وما بعدها الديني عندئذ. وبذلك جعل طرفا المعادلة الفكرية (التي ولّدتها وضعيةُ تَعَقُّل علوم النقل وتنقُّل علوم العقل) مضمونَ العلوم العقلية الحاصل غايةَ كل تعقيل للمضمون النقلي، وشكلَ العلوم النقلية الحاصل غايةَ كل تعقيل للشكل العقلي ؛ فكاد الفكر أن يَتجمَّدَ، اذ صار أقصى ما يمكن أن يُدرِكه مضمونًا هو ما انتهت اليه العلومُ العقلية وما بعدها الافلاطوني المحدث عندئذ، وشكلاً هو ما انتهت اليه العلومُ النقلية وما بعدها الحنيفي المحدث عندئذ، لولا وجود الوسيطين بينهما، أعني الاعتزال البهشمي المتشيع، والاعتزال الأشعري المتسنن، اللذين أبقيا على التساؤل حول معقولية المضمون (الأول)، ومعقولية الشكل (الثاني)، فجعلا من الدين ومن الفلسفة موضعَ تَسَاؤل يعود الى مساءلة النقل باسم العقل (الأول)، وساءلة العقل باسم النقل (الثاني). وبيَّن أن المساءلتين تفيدان أن منطلقهما غيرُ غايتهما. فالذي يسائل النقلَ باسم العقل، بخلاف الباطني، لم يسلّم بأن معقوليةَ المضمون الفلسفي هي المعقوليةُ الوحيدة، والاّ لكان

تساؤله نافلا. ولاختار، مثل الباطنية، المضمون العقلي للعلوم العقلية بديلا عن المضمون النقلي، بحجة المقابلة بين الباطن والظاهر[29]؛ والذي يسائل العقلَ باسم النقل، بخلاف الظاهري، لم يسلّم بأن معقولية الشكل الديني هي المعقوليةُ الوحيدةَ، والاّ لكان تساؤُله نافلاً، ولاختار، مثل الظاهري، الشكلَ العقليَّ للعلوم النقلية بديلاً عن الشكل العقلي، بحجة المطابقة بين الظاهر والباطن[30].

ولهذه العلة بدت الفلسفةُ، بما هي مضمون العلوم العقلية، كما تعيَّنت في الموسوعة الافلاطونية المحدثة، تابعة للشيعة المُغالية، وخاصة للاسماعلية

(29) من هنا وُجد ضربان من التأويل. أحدهما يُنتج الانساق التي تمد المدونة بالدلالة بالاستناد الى ضربين من البحث عنها ، البحث بحسب آليات الدلالة اللغوية، وهو ما مكّن من وضع نظريات مُهمّة في الجماليات الأدبية والتأويل (التفاسير الاعتزالية خاصة)، واليه يعود الفضلُ الأول في الدراسة العلمية للأدب والاعجاز البياني في الحضارة العربية. ثم البحث بحسب آليات الافادة المنطقية وهو ما مكّن من سد ثغرات نص المدونة بفرضيات نظرية مكملة للنسق الميتافيزيقي والميتاتاريخ (أعني علاقة الاله بالعالم، وعلاقته بالانسان) استنادًا الى الاستنتاجات المنطقية من النص مُعتبرا تاليًا او مُعتبرا مُقدمًا. وهذا يعود فيه الفضل خاصة الى الاعتزال، وبدرجة ثانوية الى الأشعرية (مثل كتاب اعجاز القرآن للباقلاني). أما التأويل الثاني فهو التأويل الباطني، الذي لم يُنتج الانساق التي تمد المدونة القرآنية بالدلالة، بل هو اكتفى باعتبار دلالتها الباطنية موجودة بعد في النتائج التي وصلت اليها الفلسفة الهلنستية، وبعض الأساطير الفيثاغورية والهرمسية. ولذلك فهو قد كان بالأساس تأويلا استغلاليًا للموجود من الدلالات الفلسفية الجاهزة للتوظيف.

(30) ويوجد كذلك ضربان من رفض التأويل. فالأول : هو رفض التأويل بمعناه الاعتزالي والأشعري، والاقتصار على الدلالة الحرفية للنص. وهو نوعان نظري وعملي. وأولهما هو الذي يولد الظاهرية النظرية أو الحنبلية، التي لا تنفي الاجتهاد والقياس في الفقه، وتنفي التأويل بالمعنى الاعتزالي والأشعري. وثانيهما هو الذي يولد الظاهرية العملية أو الحزمية، التي تنفي الاجتهاد والقياس في الفقه، ولا تنفي استعمال العقل والتأويل بالمعنى المنطقي لا اللغوي لادراك نسق الكلام، ونسق الوجود، ومن ثم كان نفي التعليل الفقهي مصحوبا باثباته في الطبيعة والكلام. والثاني : هو رفض التأويل بالمعنى الباطني. وهو كذلك نوعان : اعتزالي يخضع التأويل الى معياري الآليات اللغوية والمنطقية، ويخرجه عن الحاجة الى العصمة والتحرر من السند العلمي اللغوي أو المنطقي. وسنّي يرفض التأويل الذي يفيد أن ما يبدو متناقضا في النص يحتاج الى ازالته بالتأويل حتى يكون النقل مطابقا للعقل، ويسلّم بأن التناقض في النص، بحكم العقل، يعني أن العقل ليس حَكَمًا في الأمور النصّية. وقد حدد الغزالي وخاصة ابن رشد قواعد التأويل المقبول دينا وعقلا في (كتابه مناهج الأدلة). (وقد أشار ابن رشد الى الفصل بين الظاهريتين في كتابه *تهافت التهافت* ص 429 : «ولعل الظاهرية في الأمور العلمية أسعدُ من الظاهرية في الأمور العملية.» والأولى نظرية (الحنبلية) والثانية عملية (الحزمية).

والباطنية ، وبما هي شكلُ العلوم العقلية كما تعيَّنت في نفس الموسوعة تابعةً للسنّة المغالية، وخاصة للحنبلية والظاهرية. ولم تبرز الثنائية والصدام بين الفلسفة والدين حولَ مسألة الشكل (المنطق والحواس أو الرياضيات والالهام)، ومسألة المضمون (علوم الطبيعة أو علوم الشريعة) الاّ في الكلام المتوسط بينهما، أعني الاعتزال ذا الميل الشيعي (البهشمية) أو ذا الميل السني (الأشعرية)، وذلك الى حدود انفجار الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة في القرن الحادي عشر. ولم يُصبح الصدامُ فعليًا بين طرفيْ المعادلة ـ الباطنية والظاهرية ـ الاّ في خاتمة المطاف، عندما اتحدت الشيعة المغالية مع الافلاطونية المحدثة الفاصلة فصلا افلاطونيا (الاشراق بما هو باطنية)، وعندما اتحدت السنّة المغالية مع الافلاطونية المحدثة الفاصلة فصلا أرسطيا (الرشدية بما هي ظاهرية)[31]. فبات من الضروري عندئذ تجاوز هذا الاستقطاب، في تساؤل جذري حول منزلة الكلي النظري المؤسسة للطرفين ووسطيْهما، وذلك من حيث أبعادُ فكرهم النظرية (ابن تيمية)، وحول منزلة الكلي العملي

(31) فابتلع الوسيطان الأهليّان الوسيطيْن الأجنبييْن مُؤَسَّسِيًا، وابتلع الثانيان الأوليْن مَعْرِفِيًا ، أي إن المشائية والصفوية صارتا ضمن مضمون الكلام والتصوف في شكلهما الأول كمؤسستين في التربية والتعليم ، لكن الكلام والتصوف أصبحا، معرفيا، لا يحتويان الآ على ما توصل اليه فلاسفة المشائية وفلاسفة الصفوية جوهريا، مع أمور ثانوية مستمدة من الدين. وتلك هي خاصياتُ الكلام والتصوف المتأخرين، كما وصفهما ابن خلدون في المقدمة، اذ يقول عن الكلام خاصة : «ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحدهما عن الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم». *المقدمة* VI، 10، ص 838 وعن التصوف خاصة : «وحاصله (نظرية المتصوفة القائلين بوحدة الوجود) اذا خُلّص وهذب واتضح للفهم موضوعه ومسائله انه ترتيب للوجود قريب من ترتيب الفلاسفة شبيه بآرائهم الكسبية من غير برهان يشهد له ولا دليل يقوم عليه». شفاء السائل، ص 52.

المؤسسة للطرفين ووسطيهما، من حيث أبعادُ فكرهم العملية (ابن خلدون). وعندئذ تَعَرَّتْ جميعُ عناصر الاشكالية التي نعالجها - اشكالية الكلي - تعرياً ابستمولوجيًا (طبيعة الوجود والعلم) واكسيولوجيًا (طبيعة القيم والعمل)، فاصبح بوسع الفكر أن يؤسّس للعلم بتحديدٍ جديدٍ للمنطق والرياضيات، وأن يؤسّس للعمل بتحديدٍ جديدٍللتاريخ والسياسيات ؛ وهذا التحديد الجديد هو الذي أطلقنا عليه اسمَ الاسمية في الفلسفة العربية، عند ابن تيمية وابن خلدون محاولي اصلاح العقل النظري والعملي في القرن «الثامن» وافردناه بدراسة خاصة(*).

ولكن كيف فعلت الاستعاضةُ الباطنية بالمضمون العقلي الجاهز عن البحث في معقولية المضمون العقلي عامة، والاستعاضة الظاهرية بالشكل العقلي الجاهز عن البحث عن معقولية الشكل العقلي عامة، كيف فعلتا في تَشَكُّلِ المطالب الفكرية الجوهرية لتحديد خاصيات الوضعية التي اعتبرناها ظرفياتِ للنظر؟

ان اعتبارمضمون العلوم العقلية الحاصل غايةَ جَعَلَهُ المعينَ الذي يُستمد منه الباطن الذي يَزعمُ المؤوّلون أنهم واجدُوه بالإلهام في النقل، واعتبارَ شكل العلوم النقلية الحاصل غايةَ جَعَلَهُ المَعينَ الذي يزعم نفاة التأويل أنهم واجدوه بالاجتهاد في العقل. فكاد الدين أن يتجمَّد، مضمونًا، فيما بلغت اليه علومُ العقل من المعارف عند الشيعة وخاصة المغالية منهم؛ وكادت الفلسفة أن تتجمَّد، شكلاً في ما بلغت اليه علومُ النقل من المعارف عند السنّة وخاصة المغالية منهم. وبذلك صارَ مضمون الموسوعة الافلاطونية المحدثة غايةَ التأويل

(*) ستصدر عمّاقريب بعنوان : اصلاح العقل النظري والعملي في الفلسفة العربية عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت. وهذه الدراسة كانت جزءًا لا يتجزأ من هذه الرسالة ثم فُصل عنها لضرورات الطبع.

الديني الباطني لا يعدوها ؛ وصار شكل الموسوعة الحنيفية المحدثة غايةَ رفض التأويل الظاهري لا يعدوها. ولما كان مضمونُ الأولى، المشفوع بنظرية الالهام والباطن، ذا ميل افلاطوني ؛ وكان شكل الثانية، المشفوع بنظرية الاجتهاد والظاهر، ذا ميل أرسطي، أصبح أفلاطون غايةَ مضمون الكلام الشيعي وأصبح أرسطو غايةَ شكل الكلام السنّي ؛ الأول يستمد من الاول مضمون تأويلاته ؛ والثاني يستمد من الثاني شكلَ اجتهاداته ؛ وبذلك نفهم الكثير من المفارقات التي طبعت ظرفيات النظر، في المرحلة العربية.

وفعلا، فقد حوَّل الكلامُ الشيعي مضمونَ العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي الى عقيدهٍ دينيةٍ فكاد يُميتُه ؛ وهو بحكم انضوائه في الكلام الشيعي صار مجرَّد أساس للعقيدة العملية. والكلام السنّي حوَّل شكلَ العلوم النقلية وما بعدها الديني الى عقيدة ؛ وهو بحكم انضوائه في الكلام السنّي صارَ مجرَّد أساس للعقيدة النظرية. فصارت العقيدة الدينية ذات مضمون عقلي عند الشيعة، مع بقاء الشكل نقليا (الالهام والعصمة)؛ وصارت العقيدة الدينية ذات شكل عقلي عند السنة (الحس والإجتهاد)، مع بقاء المضمون نقليا. ولهذا رفض الشيعةُ كلَّ مضمون غير المضمون العقلي الحاصل، بوصفه مضمون الشريعة، وكلَّ شكل غير الشكل النقلي الحاصل، بوصفه شكل الشريعة ؛ ورفض السنّةُ كلَّ شكل غير الشكل العقلي الحاصل، بوصفه شكل الشريعة، وكلَّ مضمون غير المضمون النقلي الحاصل بوصفه مضمون الشريعة. فكان المضمونُ عقليًا والشكلُ نقليًا عند الشيعة ؛ وكان الشكلُ عقليًا والمضمونُ نقليًا عند السنّة ، ومن هنا جاء التقابل بين الموقفين. الأول يجعل المضمون العقلي تعليميًا اطلاقيًا ؛ والثاني يجعل المضمون النقلي اجتهاديًا نسبيًا[32].

---

(32) الغزالي، القسطاس المستقيم، بما هو كتاب يستهدف دحض التعليمية المنادية بضرورة الامام المعصوم، بالاستناد الى طريقتين، عقلية وذوقية، وكلتاهما تعودان الى العلم الإجتهادي ؛ فالأبواب السبعة الأولى للاجتهاد العقلي، ويوازيها الباب الثامن والتاسع والعاشر أي الثلاثة الأخيرة للاجتهاد الذوقي، ونفي موازين الشيطان او الكلام. واذن فالفلسفة والتصوف ضد التعليم والكلام، ذلك هو الحل الذي مال اليه الغزالي ، وهو حل متناقض لأن الفلسفة هي غاية الحل الكلامي ؛ والتصوف هو غاية الحل التعليمي. فلا عجب عندئذ اذا حصل ما حصل للغزالي في مضنونه على غير أهله !.

ويعني ذلك أن الشيعة ظنت مضمون العلوم العقلية قابلا للفصل عن شكلها، فجعلته مضمونا للعلوم النقلية، وأعطته الاطلاق الذي استمدته من الشكل النقلي : الالهام والعصمة أو التعليم. وأن السنّة ظنت أن شكل العلوم العقلية قابلٌ للفصل عن مضمونها، فجعلته شكلاً للعلوم النقلية، وأعطته النسبية التي استمدتها من الشكل العقلي : الحواس والاجتهاد. بحيث ان الشيعة جمعت بين مضمون التعليم الفلسفي (الذي هو بالطبع مطلق) وشكل التعليم الديني (الذي هو بالطبع مطلق)؛ والسنّة جمعت بين شكل التعليم الفلسفي (الذي هو بالطبع نسبي)، ومضمون التعليم الديني (الذي هو بالطبع نسبي) ؛ فحصل أمرٌ عجيب جعل الشيعة تُديِّن الفلسفة، فتُطلق العلوم العقلية النسبية بالطبع، والسنّة تُفلْسِفُ الدينَ فتنسِّب العلوم النقلية المطلقة بالطبع، فأزالت الأولى «العقل - الشكل» باسم «العقل - المضمون»، الذي اصبح مجرد أداة في التوظيف العملي، وأزالت الثانية «العقل - المضمون» باسم العقل الشكل الذي أصبح مجرّد أداة في التوظيف النظري[33].

وهذا التقابلُ بين الموقف الشيعي الذي استيْسَر الاستعاضة عن البحث في معقولية المضمون الديني بتبني المضمون العقلي للعلوم العقلية، والموقف السنّي الذي استيْسر الاستعاضة عن البحث في معقولية الشكل الديني بتبني الشكل العقلي للعلوم العقلية، هو الذي أنتج، رغم اختلاف المنطلقات، نفس

---

(33) وتلك هي علة القول بالتعاكس بين الدليل والمدلول في الكلام المتقدم على الغزالي، حيث أصبحت الأدلة، أو الشكل العقلي للعقيدة، هي نفسها عقيدة : «واخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للامامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار . . . وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الايمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، فكملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية، والعلوم الدينية، المقدمة VI، 10، ص 834 - 835.

الوضعية الابستمولوجية التي حدّدت منزلة الكلي النظري والعملي عند افلاطون وأرسطو، مع عَكْسِ العلاقة، لانعكاسِ المنطلقات (من الطبيعي الى الانساني في الوضعية اليونانية، ومن الانساني الى الطبيعي في الوضعية العربية). فالمضمون الرياضي الافلاطوني صار غايةَ مضمون التعليم الديني الشيعي؛ والشكل التجريبي الأرسطي صار غايةَ شكل التعليم الديني السنّي، بحيث صارت المنزلة الافلاطونية للكلي النظري والعملي غاية المنزلة الشيعية التي لا تَبْلُغُ اليها؛ والمنزلة الأرسطية للكلي النظري والعملي غايةَ المنزلة السنّية التي لا تبلُغُ اليها. فلا الأولى صارت واقعية للمثل المفارقة؛ ولا الثانية صارت واقعيةً للصور المحايثة. وذلك لان الكلي الوضعي أو الشرعي، بخلاف الكلي العقلي أو الطبعي، وبحكم وضعيته، يكون تاليًا عن ادراكه ومنفعلاً به، وليس متقدّمًا عليه وفاعلاً فيه !

ولما كان المضمون العقلي لعلوم العقل الذي استعاض به الشيعةُ عن البحث في معقولية المضمون النقلي هو البعد العملي وأساسه النظري، لكون العلوم النقلية هنا هي العلوم الغايات، أعني الفقه والعقيدة وأصولهما، ولما كان الشكل العقلي للعلوم العقلية الذي استعاض به السنّة عن البحث في معقولية الشكل النقلي هو البعد النظري وأساسه العملي، لكون العلوم العقلية هنا هي العلوم الغايات، أعني الطبيعة وما بعد الطبيعة، فان الاستعاضة الأولى توظّف المشترك المضموني بين العقل والنقل[34]، والاستعاضة الثانية توظّف

(34) ما هو المشترك بين المضمون الديني والمضمون الفلسفي، أو بين المضمون النقلي والمضمون العقلي ؟ انه تدخل الفلسفة في العمل الذي يعتبره الدين حكرا عليه، وتدخل الدين في النظر الذي تعتبره الفلسفة حكرا عليها، بحيث يصبح الصدام بين نظرية النظر ونظرية العمل الفلسفيتين، وهما مستندتان الى نظرية الطبائع بما هي ماهيات ذاتية معقولة للأشياء، ونظرية النظر ونظرية العمل الدينيتين، وهما مستندتان الى نظرية الشرائع بما هي احكام خُلقت عليها الاشياء بارادة حرة ؛ من هنا كان الصدام بين منزلتين للكلي النظري والعملي الطبيعي العقلي عند الفلاسفة، والشريعي النقلي أو الوضعي عند علماء الدين.

المشترك الشكلي بين العقل والنقل[35]، في صدامهما النظري والعملي في الحضارة العربية. وفعلا، فان ما يلائم مضمونَ العلوم النقلية من العلوم العقلية هو المضمون العملي وتأسيسه النظري، وهو ما ظنه الكلام الشيعي مضمونًا باطنا للعلوم النقلية التي صارت عقليةً شكلاً، عند بداية التفلسف. لذلك كانت الفلسفة العملية جوهرَ الكلام الشيعي وغايتَه. وما يلائم شكلَ العلوم العقلية من العلوم النقلية هو الشكل النظري منها، وهو ما ظنه الكلام السنّي شكلاً ظاهرًا للعلوم العقلية التي صارت نقلية، عند بداية التفلسف. لذلك كانت الفلسفة النظرية جوهرَ الكلام السنّي وغايته. ومن هنا تُصبح غلبة البعد الافلاطوني من الافلاطونية المحدثة على الكلام الشيعي، وغلبة بعدها الأرسطي على الكلام السنّي في مجالي النظر والعمل، أمرين مفهومَيْن ومُفهِميْن للتشاكل في الوضعية اليونانية والعربية اللتين حددتا منزلة الكلي، مما جعل الصدام الفلسفي متجسما في مسرحيةٍ بَطَلاَهَا الكلامُ الشيعي الذي أصبح ممثّلا للنظر والعمل بمفهومهما الافلاطوني، والكلام السنّي الذي أصبح ممثلا للنظر والعمل بمفهومهما الأرسطي، مع احترازٍ مصدَرُه عدمُ المطابقة بين الممثّل المؤدي للدور، والدور الممثل. وعدم المطابقة هذا هو السر في كون افلاطون وارسطو ظلاّ غايتَيْن لا تُدركان، في هذين الكلامين.

لذلك كان الصدام بين الكلامين الشيعي والسنّي صدامًا بين تعليم مضمونُه فلسفي عملي وشكلُه ديني نقلي، وتعليمٍ مضمونُه ديني نقلي

---

(35) ما هو المشترك الشكلي بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية ؟ انه المصدر الحسي والمصدر القولي، أي المعطيات الحسية والمنطق. والاستدلال بالاعتبار الحسي، وبالأدلة المنطقية مشتركان للقول الديني، والقول الفلسفي، مما جعل العلوم المساعدة أو الأدوات تكون مشتركة بينهما ، علوم اللسان وعلوم المنطق الصوري والمادي. اللقاء - الصدام مواذن، شكليًا، وليد مصادر المعرفة ومناهجها في الفلسفة والدين، وفيهما يكون ارسطو سيد الموقف، (وهو مضمونيا، وليدُ مصادر العمل ومناهجه في الفلسفة والدين وفيهما يكون افلاطون سيد الموقف).

وشكلُه فلسفي عقلي. فكانت، لذلك، حرب الكلام السنّي على المضمون الفلسفي، بتوسط حربها على الكلام الشيعي الذي جعل منه باطنا للشريعة؛ ولولا ذلك لما تعرّض الكلام السنّي للفلسفة مضمونا. وكانت حرب الكلام الشيعي على الشكل الفلسفي، بتوسط حربها على الكلام السنّي الذي جعل منه ظاهرا للشريعة؛ ولو لا ذلك لما تعرّض الكلام الشيعي للفلسفة شكلا.

وبذلك صارت الفلسفة، شكلاً (شكل التعليم ومناهجه)، ومضمونًا (مضمون التعليم ونتائجه)، هدفًا في الصدام بين الكلام الشيعي والكلام السنّي؛ وكانت هذه الحرب، من ثمّ، حربَ المضمون المجمَّد على الشكل النسبي (الشيعة)، وحرب الشكل النسبي على المضمون المجمَّد (السنّة) فلسفيا؛ وهي، دينيًا، على العكس من ذلك، اذ ان الشكل الديني صار مجرَّد غطاءٍ للمضمون الفلسفي عند الشيعة، فأنتج حركيةً علمية مُفيدة، رغم التجميد الفكري؛ والشكل الفلسفي صارَ مجرَّد غطاءٍ للمضمون الديني، عند السنّة، فأنتج جُمُودا عِلْمِيًا ضارًا، رغم الحركية الفكرية. فالشيعة لم تُبق من الدين الاّ شكلَ التعليم المطلق ذي السلطان الروحي المعصوم، واستعاضت عن مضمونه بالفلسفة؛ والسنّة لم تبق من الفلسفة الاّ شكل التعليم السنّي الغنيّ عن السلطان الروحي واستعاضت عن مضمونها بالدين؛ تلك هي خاصيات الوضعية المحددة لظرفيات النظر، في هذه المرحلة.

وظلت هذه الوضعية كذلك الى ان استوعب الكلام الشيعي كلَّ المضمون الفلسفي والكلام السني كلَّ الشكل الفلسفي، فكان الأول افلاطونيَّ المضمون، والثاني أرسطيَّ الشكل؛ بما ولّد «وضعيةً - مأزقًا» أصبح الكلامُ فيها يُعاني من مآزق الفلسفة في شكلها الافلاطوني المحدث، فلا يمكن له التخلُّص الاّ بتجاوز هذه المآزق الفلسفية بما هي كذلك؛ وهو ما سينتهي الى اعادة تحديد منزلةِ الكلي النظري (ابن تيمية)، والكلي العملي (ابن خلدون) بتقويض نظريةِ

العلم الأرسطية، ونظرية العمل الافلاطونية، وذلك لتجاوز المراوحة بين حدّيْ الافلاطونية المحدّثة (افلاطون وأرسطو)، وحدّي التوراتية المحدثة (موسى وعيسى)، بفضل الحنيفية المحدثة التي تستوجب الاحتكامَ الى النظر والعمل نفسيهما، بما هما اجتهادٌ تشريعيٌ انسانيٌ للمنظور والمعمول ؛ وتلكما هما المهمتان اللتان أدتهما الاسمية النظرية في محاولة ابن تيمية، والاسمية العملية في محاولة ابن خلدون، وبهما ستكون بداية النهضة العربية المعاصرة[36] ؛ تلك هي الغاية التي انتهى اليها الفكر العربي في القرن الثامن للهجرة.

فلا عجب، عندئذ، اذارأينا أن التقابل بين ضربَيْ الافلاطونية المحدثة الوصلية العربية (المشائية والصفوية) يستند الى أساس أعمق منه في الوضعية المحدّدة لمكونات الفكر، هو التقابل بين الكلامين السنّي والشيعي الناجمَيْن عن حصيلةِ مساريْن معرفِيَيْن حدثا بالتقابل، هما مسارٌ تكوين العلوم النقلية، ومسارٌ استيعاب العلوم العقلية، وما ولّداه من خصائص معرفية، جعلت الأولى ذات شكل عقلي، رغم مضمونها النقلي، والثانية ذاتَ شكل نقلي، رغم مضمونها العقلي.

ذلك أن هذين المسارين وخصائصهما قد أسسا للتأويل المتقابل عند السّنة والشيعة. فالأولى غلب عليها الابقاءُ على المضمون النقلي، واضفاء الشكل

(36) المعلوم أن حركة الاصلاح، ممارسة وتنظيرا، تستند أهليا ـ عدا الأسانيد الأجنبية ـ على مذهبين أو مصدرين أحدهما يعود اليه المصلحون الدينيون، والثاني يعود اليه المصلحون اللائكون. والأول هو رئيس السلفية، أعني ابن تيمية، والثاني هو رئيس النزعة الاجتماعية، أعني ابن خلدون ؛ لكن هذين السندين لا يعود اليهما المصلحون بوصفهما منتسبين الى حركة فكرية متصلة وبدلالتها الذاتية، بل يحاولون أن يجدوا فيها ما يبدو لهم ملائما لما يماثلها في الوضعية الفكرية والسياسية والاجتماعية القريبة التي يحاكونها، بحيث قد يصبح فكر ابن تيمية وابن خلدون مجرّدمبرر للأخذ وليس مصدرًا للاصلاح.

العقلي عليه. والثانية غلب عليها الابقاء على المضمون العقلي، واضفاء الشكل النقلي عليه. فصار الدين فلسفةً عند السنّة، على الأقل من حيث الشكلْ؛ وصارت الفلسفة دينًا عند الشيعة، على الأقل من حيث المضمونْ؛ وهو ما جعل الأولى تميل الى المنحى الأرسطي، وما يردّ اليه شكلاً، والثانية تميل الى المنحى الافلاطوني، وما يُردُّ اليه مضمونا. ومَنْ فَهِمَ هذين الانحيازين اتّضحت له جلُّ المفارقات التي طبّعت الصدامَ الفلسفي، بما هو صدامٌ كلامي، والصدامَ الكلامي بما هو صدامٌ فلسفي، حول منزلة الكلي في الوجود الطبيعي وفي الوجود الشريعي.

*　　　*　　　*　　　*

واذا كانت تلك هي الضرورة النظرية التي أدت الى هذا التقابل بين الكلامينْ، أعني الضرورة الناتجة عن الجانب المعرفي من عملية تعقيل العلوم النقلية، وتنقيل العلوم العقلية، والمفسّرة للوصل بين العقل، أو الفلسفة والنقل، أو الدين، في بعدهما النظري، فما هي الضرورة العملية التي ستؤدي الى التقابل بين التصوّفين السنّي والشيعي والى الخصائص المميّزة لهذا التقابل ولَطرَفَيْه المتقابِلَيْن فيما بينَهما، والمُقابِلَيْن لِلكلاميَّيْن الموافقين لهما مذهبيًا ؟

لقد أشرنا، في تحديدنا لدور تجربتَيْ النظر الحاصلتيْن، أعني **تعقيل علوم النقل، وتنقيل علوم العقل**، الى الدور الذي أداه حدًّا الافلاطونية المحدثة، اعني أرسطو وأفلاطون، بما هما ممثّلان لشكل التعليم الفلسفي ومضمونه،وركزنا عليهما بوصفهما صارا بحكم الانزلاق الحاصلُ في طرفيْ الكلام، غايتَيْ البحث عن المضمون وعن الشكل فيهْ، ولم نتعرض لدورحدّيْ الحنيفية المحدثة، أعني التوراة والانجيل، بما هُما غايتا البحث عن مضمون

المدونة الدينية وشكلها، بالمقابل مع الأرسطية والافلاطونية، أو بصورة أدق بوصفهما الأصل وبوصف هذين، البديلَيْن الناجمَيْن عن الانزلاق.

ان هذين الحدَّين - التوراة والانجيل - بما هُما غايتا تأويل المدونة القرآنية والسنية، بخلاف ما عليه الأمر في الكلام الذي انزلق الى الحلين الفلسفيين، سيشغلان المكانةَ الأولى في التصوف بضربيْه الشيعي والسنّي، على الأقل الى حدود الانفجار في القرن الحادي عشر. ورغم أننا لا نُنكر تعدُّدالمذاهب والآراء الأخرى المؤثّرة والفاعلة في المرحلة الفكرية التي نحللها[37]، فاننا نميّز بين العوامل المحدّدة من الداخل لطبيعة المواقف الفكرية، ولطبيعة التعامل مع الموثرات، وبين المؤثرات الخارجية التي، رغم وجودها وحضورها، فان دورَها ظلَّ ثانويا، مما يجعل إهمالَها غيرَ ضارٍ بالتحليل البنيوي للوضعية التي تشكّل بفضلها الفكرُ الفلسفيُ بالاتصال والصدام مع الفكر الديني. ومعنى ذلك أن مكوّنات الكلام والتصوف المستمدة من مدونة الاسلام،(القرآن والسنّة)، ومن تعقيل العلوم النقلية، هي التي وقع التأثير بها في كل ما سواها والتأثّر بكل ما سواها بتوسطها، وخاصةً مكونات الفلسفة المستمَدَّة من مدونة الافلاطونية المحدثة، وتنقيل العلوم العقلية، بما كان تعقيل الأولى

(37) لا ندعي أن الوضعية الفكرية اقتصرت على المؤثّرات التي ذكرناها، بل ان المؤثّرات الموجودة فيها لا تكاد تُحصى، وهي معلومة للجميع، اذ هي مادة لمؤلفات الملل والنحل التي واصلت واتمت وصف الآراء المعروف في الفلسفة الهلنستية (Les doxographies). بل المقصود أن هذه المذاهب الكثيرة والآراء المتعددة، وان وُجِدت، وان اثّرت، فانها ليست بذات دور محدّد لبنية العلاقات بين المدارس الفكرية الرئيسية النقلي منها والعقلي، اذ أن المؤثّر المحدّد يكون دائما قليلاً بالاضافة الى المؤثّرات الثانوية. ولما لم يكن هدفُنا الوصف الجغرافي المسطّح للمذاهب الموجودة معا في الساحة، بل هو تحديدٌ التيارات الفاعلة التي حدّدت منزلة الكلي، فاننا اقتصرنا على ما بدا لنا رئيسيًا في هذه العملية.

وتنقيلُ الثانية ،التجربة ـ الظرف، التي جعلت اللقاء بين المدونتين يصبح ممكنا امكانًا يُفسّر ما في المدارس الفلسفية العربية من فكر ديني، وما في المدارس الدينية العربية من فكر فلسفي.

لقد أشرنا الى ان الكلام الشيعي قد جعل من مضمون الفلسفة العملي المؤسّس على النظر مضمونا للنقل، بما هو أصول العقيدة والدعوة. لذلك فمن الطبيعي أن يكون التصوف الشيعي متمّما له بالتقابل معه على النحو التالي : فسيجعل هذا التصوف من مضمون الفلسفة النظري المؤسّس على العمل مضمونا للنقل، بما هو كشفٌ عن جوهر الوجود الالهي. فيكون الكلام الشيعي دعوة عملية، والتصوف الشيعي عرفانا نظريا. وبذلك يكتمل الفكر الديني الشيعي بضم وجهَيِ المضمون الفلسفي غايتَيْن له. فالعمل الفلسفي غاية الكلام الشيعي، والنظر الفلسفي غاية التصوف الشيعي. ومثلما وقع التقابل بين الكلامين السنّي والشيعي، سيقع نفس التقابل بين التصوفين السنّي والشيعي. فيكون الكلام والتصوف الشيعيان جامعَيْن لمضمونَيْ الفلسفة العملي للأول، والنظري للثاني، وهو تعاكسٌ عجيبٌ صار الكلامُ بموجبه عمليًا، رغم طبيعته النظرية، والتصوُّف نظريًا رغم طبيعته العملية. ويكون الكلام والتصوف السنّيان جامعين لشكلي الفلسفة، شكل النظر للكلام، وشكل العمل للتصوف.

لذلك كان التصوف الشيعي، بما هو نظري عرفاني، مقابلاً للكلام الشيعي، بما هو عملي سياسي ؛ وكان التصوف السني، بما هو عملي سُلوكي، مقابلا للكلام السني، بما هو نظري عرفاني. وهو ما قرّب التصوف الشيعي من الكلام السني، والتصوف السني من الكلام الشيعي، بما جعلهما عُنْصُرَيْ تلاحم وتصادم بين ديني الاسلام، أو شكلي الحنيفية المحدثة السني والشيعي ؛ بحيث صار الكلامُ الشيعي أفضلَ تُرْبَةٍ للتصوف السني والكلام السني أفضل تربة للتصوف الشيعي[38].

---

(38) لعل أفضل الأمثلة هو المصدر المغربي لأهم المدارس الصوفية التي تعتبر أحسن ممثل للتصوف الشيعي، أو على الأقل ذي المضمون التشيع وخاصة المدرسة الأكبرية (راجع في ذلك فصل التصوف من الباب السادس من المقدمة وكتاب شفاء السائل لابن خلدون، كما سيأتي بيانه).

ولكن، قبل تبني الشيعة مضمون الفلسفة العملي مضمونًا لكلامها، ومضمون الفلسفة النظري، مضمونًا لتصوفها، وقبل تبني السنة شكل الفلسفة النظري شكلاً لكلامها، وشكل الفلسفة العملي شكلاً لتصوفها، لم تكن هناك قطيعة في الكلام والتصوف تقدّمهما الى حدّين متقابلين تقابُلَ السنة والشيعة، بما هما حزبان سياسيان دينيان :أي إنّ الكلامَ والتصوّفَ لم ينقسما هذا الانقسام الاّ بعد هذا التبني المضاعف الناتج عن تعقيل العلوم النقلية، وتنقيل العلوم العقلية.

ولما كنا قد حدّدنا العوامِلَ الذاتية لنشأة الكلام ولتبنيه المضمون الفلسفي العملي عند الشيعة، والشكل الفلسفي النظري عند السنة، فانه علينا الآن أن نحدّد العوامل الذاتية لنشأة التصوف ولتبنيه المضمون النظري للفلسفة عند الشيعة، والشكل العملي للفلسفة عند السنة. فالتصوف، مثل الكلام، لم يُصبح فنًا قائمَ الذات ومنقسمًا الى سنّي وشيعِيٍّ الاّ بفضل التجربة التي وصفنا، تجربة تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية، وذلك الى بداية القرن الثالث، بل هو كان، مثل الكلام، وكأنّهُ حِزْبٌ ثالثٌ غير منحازٍ الى أي منهما، وانْ تضمن طَرَفَيْن احدهما أميلَ الى السنة، والثاني الى الشيعة.

ومعنى ذلك أن التصوف ظلّ، وكذلك الكلامُ، خلال القرنين الأولين، من جنس الممارسة النظرية والعملية للدّين، ممارسةً يَحْكُمُها طلبُ الحقيقة أكثر مما يحكمُها التحزُّبُ، بمعنى الانتساب الى السنّة، أو الى الشيعة، أو الى من خرج على هذه، أو الى من اعتزل تلك، بالمعنى السياسي للكلمة. ومعنى ذلك أن الممارسة المستقلة للشريعةِ نظريًا وعمليًا، خارجَ توظيفها من قِبَلِ الحزب الحاكم المستند الى السنة، ومن قِبَل الحزب المعارض المستند الى الشيعة، كانت من جنس الاعتزال المطلق غير الحزبي، بمعنى التفرغ للمعرفة من أجل المعرفة في بعديها النظري والعملي، من منطلق شريعي قياسا عليهما من منطلق

طبيعي. وبيّن أن هذا الإعتزال يمثل معارضةً. ولكنها من جنس غير المفهوم منها سياسيا ؛ فهي معارضة للتوظيف السياسي للمدونة الدينية من أجل معرفتها نظريا (تحديد نسق مضمونها)، وعمليا (تذوق هذا المضمون بعيشه فعلا)، وهي اذن معارضةً معرفيةً للنظر والعمل الموظّفين نظريّا وعمليا عند الحزبين السياسيين الحاكم باسم السنة، والمعارض باسم الشيعة. وما لم نسلّم بهذا النوع من التفرغ للبحث عن الحقيقة غير الموظّفة، فانه يمتنع علينا أن نفهم عدم التطابق بين هذا النوع من الاعتزال، بمعنى التفرُّغ للعلم والعمل لذاتها، والتحزبات الموالية. والاّ كيف نفهم أن جلّ أيمة المذاهب السنيين كانوا متعاطفين مع أهل البيت[39]؟ أو أن نفهم نجاح هذا الاعتزال في تحقيق العلوم النقلية وما بعدها الديني المؤسس لها ؟ فأقصى ما يمكن أن يصل اليه التوظيف السياسي، حُكمًا ومعارضةً، لا يُمكن أن يتعدى الاستغلال العقدي الدعائي للمدونة الدينية ! أما أن تنّسب اليه معجزتيْ تعقيل العلوم النقلية، وتنقيل العلوم العقلية، فهذا من الممتنعات[40]، اذ لا يتعدى دور التوظيف والاستغلال مهمة الدفع والحض !

---

(39) فثلاثة من أيمة المذاهب الأربعة على الأقل، كانوا من المتعاطفين مع أهل البيت، رغم أنه لا احد يستطيع أن ينكر سنيتهم. (كما أن كثيرا من أيمة المذاهب الشيعة لم يكونوا من الرافضة والنافين لقيمة الخلفاء الثلاثة الأوائل) أعني ابا حنيفة ومالكا والشافعي.

(40) لذلك فان جميع مشروعات القراءة التي تحاول فهم الفكر الفلسفي والفكر الديني العربيين بارجاعهما الى مصدر توظيفي، هي محاولات عقيمة مرتين. فهي عقيمة لأنها اخطأت تفسير ما تريد تفسيره، وهي عقيمة لأنها، بهذا المعنى تنطلق من ذاتها التوظيفية لفهم غيرها توظيفيا، فتسقط عقمها على غيرها، فيظل الفكر العربي الراهن عاجزا عن انتاج فكر فلسفي جديد بتفسير الظاهرات النظرية والعملية التي يريد أن ينظر لها، وأن يؤولها. وما لم يقلع الفكر العربي المعاصر عن هذه القراءات لن يستطيع أن يصبح مبدعا، اذ يكتفي بمضغ عموميات حول علائق الفكر بمحتماته ومحدداته الخارجية عجزا منه عن ادراك آلياته الذاتية.

واذن، فالكلام والتصوف اللذان جعلا الدين معرفةً نظريةً وعمليةً قابلةً لتأسيس عمليةِ تعقيل العلوم النقلية، وعملية تنقيل العلوم العقلية، ومستندةً الى ما يَنْتُجُ عنهما من خصائص ابستمولوجية حاولنا وصفها سابقا، ليسا ناتجَيْن عن التوظيف السياسي للعقيدة ؛ بل هما، على العكس، نَتَجَا عن مُعَارَضَةِ هذا التوظيف، وبالرغم منه ؛ فهما، اذن، المعنى الحقيقي للاعتزال، اعتزال التوظيف العقدي والسياسي للمدونة، ومحاولة مساءلتها مساءلةً تُؤَدّي الى التنسيق النظري والمعاناة العملية. ان عملية تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية شرطان في توظيفهما اللاحق، ولا يمكن أن يكونا نتيجتَيْن لهذا التوظيف ؛ بل هما تمتا خارج هذا التوظيف، وخارج الالتزام المباشر بالأحزاب السياسية، بما هي سياسية، وبالرغم عنها، من أجل التزامٍ أسمى بالمعرفة النظرية والعملية لذاتهما، سعيًا لبناء نسق المدونة الدينية أساسا للعقيدة وأصولها، وأساسًا للشريعة وأصولها، وبالاستناد الى العلوم النقلية الأدوات المباشرة وغير المباشرة، ومن ثم من أجل الالتزام بتكوين الدولة الرمزية، بما هي نسيجُ العلوم التي يتكون منها المجتمع، واستيعاب علوم الطبيعة الضرورية لوظائف الدولة الاجتماعية والاقتصادية. وذلك هو المعنى الحقيقي للاعتزال في جميع العصور، بما هو تفرُّغٌ للمعرفة - من - أجل - المعرفة، التي يمكن، بعد أن تحْصُلَ، ان يُوظِّفها غيرُه، ولكن لا يمكن لغيره أنْ يُنْشِئَها.

أما التوظيف المستفيد من نتائج هذا العمل النظري الذي لا يُعمل الاّ اذا كان لذاته، فهو تالٍ لتكوين العلوم وما بعدها نقليّها وعقليّها، تلْوًا بالذات، وان عاصرَها، أو أحيانا تقدّم عليها بالزمان ؛ وهو الذي يحقّق بالتدريج الانقسام في الاعتزال النظري والعملي، ليجعلهما تابعيْن للحزبَيْن السياسيَّيْن الحاكم منهما باسم السنّة، والمعارض باسم الشيعة أحيانا، أو العكس أحيانا أخرى، وخاصة بعد المحنة، وبعد اشتداد التنافس بين الخلافتين : السنّية في بغداد

والشيعية في القاهرة. ولو لا اللقاء بين العلوم النقلية، بعد تحصّولها، والعلوم العقلية، بعد استيعابها، وبين ما بعد الأولى الديني، وما بعد الثانية الفلسفي، ولو لا انقسام الاسلام الى دينَيْن، السنّي والشيعي، لكلّ منهما دولتُه ومذهبُه، لما انقسم الكلام والتصوف الى الشكلين اللذين وصفنا قبل هذا. اللقاء الابستمولوجي بين نوعيْ العلوم وما بعدهما، واللقاء الاكسيولوجي بين نوعيْ العمل وما بعدهما، عند انفجار الملّة والدولة الى ملّتَيْن ودولتَيْن، تحوّلا، بقراءة تراجعية للقرون الثلاثة الأولى، الى بدايةٍ يُفسَّر بها تاريخ الفكر، في حين أنّها كانت غايةً انتهى اليها تاريخُ هذا الفكر، كما وصفناه، بحكم تفاعل النشاط النظري والعملي العقليّيْن لعلوم النقل وما بعدها، والنقليّين لعلوم العقل وما بعدها. لذلك كان الكلام والتصوف الشيعيان الغاليان، والكلام والتصوف السنيان الغاليان، بما هما مذهبان تامان، متأخّريْن بالزمان عن الوسيطين بينهما، أعني عن الاعتزال البهشمي والاعتزال الأشعري، بالمعنى الاصطلاحي لكلمة الاعتزال[41]. وكان هذان معاصريْن نشأةً وتكوينًا لاخصب اللحظات التي تكونت فيها العلوم النقلية، وعُرّبَت فيها العلوم العقلية أعني، القرنين الثاني والثالث، فعاصر التكوينُ المتدرجُ للعلوم التكوينَ المتدرج لما بعدها الكلامي والفلسفي المتوسط بين الغلو الشيعي والغلو السنّي.

وإذن فالتفرغ لتعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية هو النوع العام من اعتزال الالتزام بالتوظيف العقدي والسياسي للمدونة الدينية والفلسفية. وانطلاقا من نتائجه تكوّن الكلام والتصوف

---

(41) لأن هذين الاعتزالين اكتملا في نهاية القرن الثالث والثلث الأول من القرن الرابع، في حين أن رسائل اخوان الصفاء هي من النصف الثاني للقرن الرابع، ومحاولات ابن حزم من النصف الأول من القرن الخامس ، والحديث دائما حول الأحداث النظرية لا غير (في النظر أو في العمل).

السنّيان بحدّيهما المغالي والمعتدل (الظاهرية والأشعرية)، والكلام والتصوف الشيعيان بحديهما المغالي والمعتدل (الباطنية والبهشمية). وقبل تكوّن هذه المذاهب المتنافية لم يكن البحث عن تنسيق المدونة الدينية وعلومها، وتنسيق المدونة الفلسفية وعلومها سنّيا ولا شيعيًا، رغم كونه، عاطفيًا، اقرب الى التشيّع، لكون الاعتزال المعرفي، بما هو ابتعاد عن الالتزام السياسي، أشدّ تعاطفًا مع المضطهدين لمعارضته للسلطة الروحية والعلمية الرسمية المؤيّدة للسلطة السياسية الحاكمة، وذلك بحسب المنطق التالي :

1 ـ **فالمتصوفة**، بما هم فقهاء باطن، معارضون بالطبع للفقهاء، بما هم فقهاء ظاهر، أعني سلطة الافتاء والقضاء الرسمية. وهذا التعارض بين الفقهاء والمتصوفة[42] لا يعني أن الفقهاءَ من السنّة، والمتوصفة من الشيعة، بل هو تعَارُضٌ بين سلطة علميةٍ رسميةٍ توظّف العلمَ، وسلطةِ علميةٍ غيرِ رسميهِ ترْفُضُ هذا التوظيفَ؛ ولا يكون تعاطُفَها مع الشيعة محدّدا لنوع عِلْمِها، بل العكس هو الصحيح.

2 ـ **والمتكلمون**، بما هم أصوليو باطن، معارضون للمفسرين والأئمة الخطباء، معارضةَ السلطة العلمية غيرِ الرسميةِ للسلطة العلمية الرسمية. وهذا التعارض لا يُفيد انتسابَ المتكلمين الى الشيعة، او انتساب المفسّرين الى السنّة، رغمَ تَعَاطُف الأوّلين مع الشيعة، لنفس الأسباب التي ذكرنا.

ذلك أنه من الطبيعي أن تكون السلطة العلمية المعارضة للسلطة العلمية الرسمية أقربَ الى السلطة السياسية المعارضة منها الى السلطة السياسية الحاكمة. لكن ذلك لا يعني أن الكلامَ والتصوفَ الأوليْن كانا شيعيين، بل هما

(42) وهذا التنافس بين السلطتين الروحيتين الرسمية والمستقلة عنها، أي الفقهاء والمتصوفة، هو الموضوع الرئيسي للمناظرة التي الف ابن خلدون كتابه شفاء السائل للفصل بين طرفيها، أعني الفقهاء والمتصوفة.

سلطة روحية نظرية وعملية تسعى الى عدم الانتساب الحزبي السياسي، أو على الأقل الى الفصل بين الالتزام السياسي والالتزام العلمي والخلقي. وهذا هو المعنى الأول للكلام، بما هو نظر، والتصوف بما هو عمل يستندان الى العلوم النقلية ويؤسسان لها، خلال مرحلة تكوينها، واستيعاب العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي

ولعل الدور الخطير الذي أداه المأمون هو الذي غلّب الجانبَ التوظيفي في الكلام والتصوف على الجانب الملتزم بالعلم والعمل لذاتهما كسلطة روحية مستقلة عن الحزب السياسي الحاكم (السنّة) والحزب السياسي المعارض (الشيعة)، والحزب المنفصل عن الثاني لتخلّيه عمّا يعارض من أجله، والقبول بالأمر الواقع (حادثة التحكيم) والحزب المنفصل عن الأول لترديّه الى الحضيض في الدفاع عن الأمر الواقع (اعتزال واصل). فأصبحت الأحزابُ ـ بما هي ظاهراتٌ سياسيةٌ ـ متحكّمةً في العمل الفكري النظري والعملي، وتقدّمَ التوظيفُ على العلم من أجل العلم، والحقيقةِ من أجل الحقيقة. وقد تحدّد هذا الدورُ الخطيرُ بعاملَيْن اثنَيْن أدخلا القطيعة النهائية بين الحزْبَيْن ومعارضيْهما طورًا جديدًا أنهى السلطة العلمية الروحية المعتزلة للالتزام السياسي المباشر، وقسّمها الى دينَيْن مختلفَيْن تمامَ الاختلاف، هما الدين الاسلامي السنّي، والدين الاسلامي الشيعي. والأول هو تشجيع المابعد الفلسفي المصاحب للعلوم العقلية بديلا عن الما بعد الديني[43]، والثاني هو

(43) لذلك كانت بداية رسالة الكندي في الفلسفة الأولى المهداة لابن المعتصم تتضمن هجوما على رجال الدين وتقدم الفلسفة بديلا عن تعليمهم، متهمة أصحاب النظر الديني بكونهم «من أهل الغربة عن الحق وان تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد الانفاع العامة الكل الشاملة لهم، ولدارنة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية، والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق، ووضعهم ذوي الفضائل الانسانية التي قصروا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواترة، ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالد ين، وهم عدماء الدين، لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية الأشياء بحقائقها وسماها كفراء كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، من رسائل الكندي الفلسفية تحقيق أبي ريده، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد القاهرة 1950.

تشجيع الميل الشيعي في الاعتزال وتقديمه على الميل السنّي(44). فحصل الصدام بين الاعتزال المتشيع، بما هو عقيدة رسمية للدولة، مع الحنبلية، وهو ما أسس لنشأة الاعتزال المتسنن في نهاية القرن، والانفصال النهائي بين البهشمية والأشعرية، أولاهما قريبة من الباطنية ـ الاسماعلية، والثانية من الظاهرية ـ الحنبلية، كما نفسره في الفصول اللاحقة.

وطبيعيّ ان يكون الكلامُ والتصوفُ المتقدمان على تبني مضمون الفلسفة مضمونا باطنا للدين عند غلاة الشيعة، وعلى تبني شكل الفلسفة شكلا ظاهرا للدين عند غلاة السنّة، قد اعتمدا على تأويل المدونة الاسلامية بالانطلاق من حدّيها كما هما فيها. فالسلطة الدينية الرسمية ـ الفقهاء، والائمة الخطباء، ورجال الافتاء، والقضاة والمفسّرين ـ كانت أميلَ الى الفهم التوراتي للقرآن والسنّة، أعني أنها كانت تقدّم الوظيفة الشرعية والعقدية الظاهرة، وذلك لتنظيم الحياة المادية والاجتماعية والسياسية للدولة. ومن هذا المنظار وقع تنظيمُ المادة النقلية تنظيما عقليّا اجرائيّا لا يتجاوز فيه التعقيلُ الحصرَ التنظيمي للمدونة لتحقيقها، واستعمالها في هذه الوظائف. لكن هذه العملية لم تكن تستثني، بصورة مقصودة، البعد الانجيلي من المدونة الاسلامية، بل هو كان مصاحبا لهذا البعد التوراتي ؛ لذلك فهي ليست مذهبا، بل هي منهج. أما الكلام والتصوف، بما هما سلطة روحية مستقلة عن السلطة السياسية وعن خدمتها المباشرة، فانهما قد كانا أميل الى الفهم الانجيلي للمدونة

(44) ولعل السبب الحقيقي للمحنة، ليس مسألة خلق القرآن التي كانت مجرد مناسبة لتصفية معارضي التوجه الفارسي والشيعي للمأمون في معركته مع الأمين، بعد انتصار الحزب الفارسي على الحزب العربي، وتجاوز محنة البرامكة بالثأر لها من الحزب العربي الذي يمثله الأمين ؛ وهذا تفسير لحدث سياسي بحدث سياسي لا يمكن أن يفهمنا مضمون الخلاف حول خلق القرآن عدا كونه مناسبة لتصفية حسابات لا علاقة لها بالنظر علميا كان أو عمليا.

الاسلامية، أعني أنهما كانا يُقدّمان الوظيفة الايمانية والعقدية الباطنة، وذلك لتنظيم الحياة الروحية والفكرية والوجدانية للانسان. ومن هذا المنظار وقع تنظيمُ المعاني النقلية تنظيمًا عقليًا من أجل المعرفة والفهم لذاتهما. ولم تكن هذه العملية مستثنية، بصورة مقصودة، للبعد التوراتي من المدونة الاسلامية، بل هو كان مصاحبا لهذا البعد الانجيلي ؛ لذلك فهي ليست مذهبا، بل هي منهج لفهم المدونة الاسلامية.

واذن فالحنيفية المحدثة الوصلية، بما هي محاولة لتعقيل العلوم النقلية وبناء النسق المؤسّس لها كلامًا وتصوّفًا، ولتنقيل العلوم العقلية وفهم النسق المؤسّس لها مضمونا وشكلا، لم تكن تابعةً لاحد الحزبين السنّي أو الشيعي، ولا ناتجةً عن تقابُلهما ؛ بل هي كانت حصيلةً للموقف المعتزل لهما، لكونه لا يقصر الدين على الوظيفة السياسية الشرعية والعقدية، بل يُعطيه وظائف أسمى تتعلق بطبيعة الوجود (منزلة الكلي النظري أو الماهيات)، وبطبيعة قيمته (منزلة الكلي العملي أو القيم). واذا كان قد حدث تقابل بين الفهم التوراتي للقرآن والفهم الانجيلي له، فان هذا التقابل، لكونه لم يتجاوز الدرجة المنهجية، ولم يصبح موقفا مذهبيا، أبقى على الاتصال بين السلطة الدينية الرسمية المستعملة للدّين في وظائف تنظيم الحياة المادية والسياسية، والسلطة الدينية المستقلة التي تُعطي للدين أبعادًا متجاوزةً للحياة المادية والسياسية، فتبحث عن طبيعة الموجود وقيمته، بحثا جعلها قادرة على محاورة الفلسفة من منظار مقابل. فطبيعة الموجود وقيمته، بما هو مشروع، غيرهما بما هو مطبوع، ومن هنا كان اللقاء ممكنا، رغم طابعه الصدامي بين الكلي الشريعي والكلي الطبيعي.

ورغم أنه من الطبيعي أن يكون الفهمُ الانجيلي للقرآن أقربَ الى الحزب السياسي المعارض، وأن يكون الفهمُ التوراتي للقرآن أقربَ الى الحزب

السياسي الحاكم، فان ذلك لم يصل بهما الى القطيعة التي لم تحدث الا بعد المحنة بداية، وبعد تكون الدولة ذات العقيدة الرسمية السنية المغالية[45]، وتكون الدولة ذات العقيدة الرسمية الشيعية المغالية[46] بخلافتين متنافستين غاية. واذن فالكلام والتصوف بقيا، الى حدود المحنة، بل وحتى الى حدود تكوّن الخلافتين، فوق التحزب السياسي قدرَ المستطاع، وفي حدود الاجتهاد غير الفاصل فصلاً قاطعًا بين حدّيْ القرآن التوراتي والانجيلي، الظاهري والباطني.

ورغم انحياز بعض العلماء الى هذا الحزب أو ذاك، فانهم لا يمثلون السمة الغالبة، رغم الارتسام الذي يولّده التاريخ التراجعي لما حدث من انفصال لاحق، لم يصبح فعليا الا بعد تكون نسق الكلام والتصوف ذي المضمون الفلسفي عند الشيعة، ونسق الكلام والتصوف ذي الشكل الفلسفي عند السنّة، أعني في القرنين الرابع والخامس.

وبذلك نفهم كيف أن الكلام والتصوف السنيين، والكلام والتصوف الشيعيين لم ينفصلا بصورة يتنافى فيها بُعدا الاسلام التوراتي والانجيلي، الا في طرفيهما المغاليَيْن، أعني في الظاهرية المغالية والباطنية المغالية. وقد قابَلَ هذا الانفصالَ وصلاً متقدّمًا عليه بالذات هو الوصل ذو الميل الشيعي في اعتزال أبي هاشم، والوصل ذو الميل السنّي في

---

(45) السنّة، بما هي قد أصبحت، بعد المحنة، عقيدة رسمية، نافية بحد السيف للعقائد الأخرى، بدأت في عهد المتوكل، بعد ارتقائه عرش الخلافة (847 م).

(46) وبعد هذا التاريخ بنصف قرن تقريبا أصبحت للشيعة المغالية خلافتها بالقيروان (909م) ، وبذلك أصبحت السنّة والشيعة، بما هما مذهبان وعقيدتان، حاكمتيْن فعلا ومحاولتَيْن منع كل حرية فكرية في منظومتي الفرق السنية، وما التحق بها من الاعتزال (الأشعرية)، والفرق الشيعية وما التحق بها من الاعتزال (البهشمية).

اعتزال أبي الحسن. وبمجرد ابتلاع الطرفين الغاليين للوسطين المعتدلين، حدث الصدامُ الذي نقل الحنيفية المحدثة من الوصل بين حدَّيْ القرآن التوراتي والانجيلي الى الفصل بينهما، وذلك بفضل حربِ أهليةِ خاصةِ بين حدَّيْ السنّة (الحنبلية والأشعرية)، وحرب أهليةِ خاصةِ بين حدَّيْ الشيعة (الاسماعلية والبهشمية)، وحربِ أهلية عامة بين الشيعة والسنّة، ليس فقط على مستوى الآراء والأفكار، بل وفي ساحات القتال. وقد صاحب ذلك نفسُ الأمر في التصوُّف السني بحدّيْه، والشيعي بحدّيْه.

واذا كانت القطيعة الفعليةُ والحرب الناجمةُ عنها لم تَحْدُثْ فعلاً الاّ بعد نشأة الخلافة السنّية رسميا، والخلافة الشيعية رسميا، فان القراءة التراجعية للتاريخ تعود الى نشأتيْ التشيع المُفْتَرَضَتَيْن، بحسب غلو صاحبها[47]. وبذلك يتبيّن أن هذه المحددات الظرفية قد سيطر عليها عاملان بنيويا هما الافلاطونية المحدثة وما بين حديها (أفلاطون وأرسطو) من توتر دائم والحنيفية المحدثة وما بين حديها (موسى وعيسى) من توتر دائم. فلم يكن افلوطين ومحمد (صلعم) الاقطبي هذين التقاطبين العميقين اللذين يتحتم تحليل بنيتهما قبل أي تقدم في تحليل الظروف المحددة للانساق الكلامية والفلسفية الأولى في الفكر العربي الذي حدّد كل التاريخ الفكري الانساني الى اليوم.

---

(47) فأما النشأة الثانية فتتراوح بين نشأة الدولة الفاطمية غايةً وحرْب على بدايةً، بتوسط المراوحة العباسية بين العلوية والعباسية أولاً، ونشأة الدعوة الاسماعلية ثانيًا، بداية من منتصف القرن الثاني (مقدمة راحة العقل، الدكتور مصطفى غلاب، ص 21 : «ولعل الحدث الهام الذي تبلورت فيه الدعوة الاسماعلية وبلغت حدّ الوضوح الكامل من حيث الشكل والمبنى يعود الى اليوم الذي اعلنت فيه وفاة الامام جعفر الصادق سنة 148هـ حيث حدث انشقاق بين شيعته فانقسموا الى فريقين، فريق نادي بأفضلية اسماعيل الابن الاكبر . . .»). وأما النشأة الأولى فهي متراوحة بين الفتنة الكبرى أو مقتل عثمان غايةً، والصدام بين دولةِ الرسول ودعوته بدايةً، بتوسط عودة بني أمية، بعد فتح مكة الى دورهم في التاريخ العربي، أولاً، ووفاة الرسول أو حادثة السقيفة ثانيًا. ولعل الرسول نفسه هو الذي عزل عليا منذ أن قال في أبي سفيان ما قال يوم الفتح ومنذ ان جعل معاوية أمينا لسره.

I . 2 . بنية الأفلاطونية المحدثة عامة

اذا كانت الافلاطونية المحدثة في مرحلتيها العربية والهلنستية[1] قد أدت الى حركتي وصل وفصل دائبتيْن بين الافلاطونية والأرسطية بوصفهما حديْها من منظارها اليْهما، فلا بد الآ يكون ذلك وليد الإتفاق، وأن يكون ناتجا عن علة عميقة تتجاوز ظرفيات هاتين المرحلتين لتتصل بخاصية ذاتية للأفلاطونية المحدثة نفسها وللفلسفتين اللتين مثلتا حديها في سعيها الى وضع فلسفة النظر - الوجود، والعمل - القيمة.

وهذه الخاصية هي ما يمكن أن نطلق عليه عدم **التوازن الأصلي** في الحلين الافلاطوني والأرسطي للمسألتين النظرية والعملية ولأساسهما الوجودي، أعني منزلة الكلي، وهو عدم توازن جعلهما يتجاذبان ويتنافران بصورة دائبة، في تيارات الافلاطونية المحدثة العربية والهلنستية، بحيث إن الأفلاطونية والأرسطية، كما تعينتا تاريخيا، تبدوان مسكونتين بميل قاهر الى الإتصال والانفصال المولد للافلاطونيات المحدثة بجميع فروعها، مما يوحي بأن كلا منهما تتضمنها في ذاتها كإمكان لا محيصّ عن حصوله.

والمعلوم أن حركة الوصل التوفيقية تقدمت على حركة الفصل التفريقية في حالتي الافلاطونية المحدثة الهلنستية والعربية، لأن أولاهما تلت نشأة

---

(1) ويمكن أن نضيف مرحلتين أخريَيْن يصح وصفهما بالافلاطونية المحدثة هما المرحلة اللاتينية، والمرحلة الألمانية. وفعلا فبعد القرون الأربعة الأولى من الفلسفة العربية تكونت فلسفة لاتينية تضاهيهاوزنا، وتحاكيها مضمونا وشكلا، وظلت موازية لها الى أن فاقتها في بدايات النهضة، وبعدها الى نشأة اللغات القومية الأروبية وصيرورتها لغات العلم والفلسفة. وقد نشأت فلسفة تتصف بصفات الافلاطونية المحدثة بعد كانط في الثقافة الألمانية بفضل هيجل وماركس خاصة، مما يجعل تاريخ الفلسفة العام شديد الارتباط بالأفلاطونية المحدثة، في معناها المتقدم على الصدام مع الفكرّ الديني الإسلامي والمتأخر عنه.

الفلسفتين الافلاطونية والأرسطية بما هي نشأة تفاصل تكويني أدى الى اكتمال النسقين الأفلاطوني والأرسطي في عمل الفيلسوفين وشروح مدرستيهما قبل نشأة الافلاطونية المحدثة المتجاوزة لهذا التفاصل التكويني[2]. وفعلا فالأفلاطونية المحدثة،عند أفلوطين، محاولة للرجوع من آخر ما بلغت اليه حركة التفاصل الى نقطة التواصل بين الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي لمسألة الكلي المنظور والمعمول، وذلك باعادة الفرع الى الأصل، والتلميذ الى الأستاذ استنادا الى ثمرة أعمال اللوقيون والأكاديموس. وهذه العملية، رغم أنها لم تنه وجود الافلاطونية والأرسطية، بما هما مفصولتان وفي ذاتهما، فانها قد جعلت الافلاطونية المحدثة تصبح، بعد أفلوطين وبفضل التأويل الارجاعي والنصوص المنحولة[3]، المنظار الرئيسي لهاتين الفلسفتين في الافلاطونية المحدثة

---

(2) نشير بعبارة «التفاصل التكويني» الى الظاهرة العامة التي طبعت تكون النسق المشائي خلال حياة أرسطو وبعدها،بالرد على النسق الافلاطوني. وهذا الصدام الذي لا يخلو منه أي عمل أرسطي لم يتوقف بعد وفاة أرسطو، بل أصبح من مميزات المقابلة الصدامية بين الأكاديمية واللوقيون. ولما كانت الافلاطونية، ماديا بمدونتها ومعنويا بنسقها، لم تكتمل في حياة افلاطون بل في الأكاديمية بعده، فاننا لن نعجب اذا رأينا أن النسق الافلاطوني نفسه قد احتوى على التحديد الذاتي بالردود على النسق الأرسطي أو على النظريات المتقدمة والتي اعتمدها أرسطو ورفضها افلاطون. ومعنى ذلك أن تأويلات تلاميذ الأكاديمية لفلسفة مؤسسها لم تخل من تأثر بفلسفة أرسطو، حتى وان اتخذ هذا التأثر أحيانا شكل الوصل أو الفصل بين القطبين الأرسطي والافلاطوني، وهو الظاهرة التي ننسب اليها نشأة الحل الأفلوطيني.

(3) النصوص المنحولة كثيرة ولكن أهمها نصان أديا دورا كبيرا في الفلسفة العربية بما هي افلاطونية محدثة، أعني كتاب **الخير المحض** المأخوذ عن **الأصول اللاهوتية** لبرقلس **والقول في الربوبية أو اثيولوجيا أرسطو** المأخوذ عن **تاسوعات** أفلوطين. لكن المبالغة في هذا الدور قد تكون من الموانع الرئيسية لادراك أهمية الاضافات الفلسفية لبناة المشائية والصفوية والاشراقية والرشدية، أعني الاشكال الرئيسية للافلاطونية العربية المحدثة والعلاقات المتينة بين الفلسفة العربية والكلام في طوريه الرئيسيين الموازيين لطوري الفلسفة العربية، كما سنرى.

الهلنسية، قبل بدء الفلسفة العربية[4].

ولما كان بحثنا مقصورا على الافلاطونية المحدثة في طورها العربي وما أدت اليه، مع غيرها من العوامل، في الميدان النظري والعملي، فاننا نكتفي بمجرد الاشارة الى وجود حركية الوصل والفصل قبلها، مستعيضين عن دراسة كيفياتها في العهد الهلنستي بدراسة العهد العربي عيّنةً كافيةً من البنية العميقة لهذه الحركية مباشرة في أصليها الافلاطوني والأرسطي. ذلك أن تحديد خصائص الوصل والفصل بين الافلاطونية والأرسطية مباشرة، وبما هما حدا الافلاطونية المحدثة، يمثّل شرطا ضروريا لفهم ما طرأ على الفكر العربي فصيّره على الشكل الذي يميزه ويحدد خصائصه، في سعيه الى دحض الواقعية النظرية وكذلك في سعيه الى دحض الواقعية العملية : وذلك هو جوهر موضوعنا.

فكيف تحددت الافلاطونية المحدثة بوصفها المآل الواجب للافلاطونية والأرسطية، أي كيف كانت، بما هي الصياغة الأخيرة للفكر

---

(4) تحول الافلاطونية المحدثة الى نظام احداثيات لفهم الفلسفتين الافلاطونية والأرسطية متقدم على المرحلة العربية من تاريخ الفلسفة. ومعنى ذلك أن حركة الوصل والفصل بين افلاطون وأرسطو من منظار أفلوطيني متقدمة على الفلسفة العربية، بل هي متقدمة على أفلوطين نفسه، اذ هي علة وجود الفلسفة الافلوطونية بما هي محاولة لتجاوز التقابل. فالسعي الى التأليف بين الفلسفتين الرئيسيتين متقدم على الأفلاطونية المحدثة بما هو صراع بين الأكاديمية واللوقيون. وكثيرا ما يؤدي حل اشكالات فلسفة افلاطون الى الأرسطية والعكس بالعكس : بيار دوهام مصادر الفلسفة العربية ص 30 ـ 31.

بل ان أرسطو وافلاطون نفسيهما، كانا، في سعيهما لتحديد منزلة الكلي، في حركة دائبة للوصول الى هذه المنزلة الموفقة بين ثبات الكلي وتعاليه وسيلان الجزئي وتدانيه. وما المقابلة بينهما الآ ضرب من التمييز المنهجي لا غير.

اليوناني الحي[5] مرتسمة ارتساما ضروريا في الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي لمسألة الكلي بحيث لم يكن بد من حصولها في العهدين الهلنستي والعربي ومن محاولة تجاوزها فيهما، محاولة بلغت الذروة في السعي الى القطع النهائي معها كغاية قصوى يسعى اليها ؟

كيف كان هذا التجاذب والتنافر بين الافلاطونية والأرسطية، بما هما حدا الافلاطونية المحدثة، مرسوم فيهما، بوصف هذه الأخيرة ممثلة للممكن الذي خفي دوره قبل حصوله فلم يظهر الآ في شكل تجاذب وتنافر، واتضح بعد الحصول فجعل هذا التجاذب والتنافر سر التساند بينهما واسمه الافلاطونية المحدثة ؟ وما تأثير ذلك على الحركة العلمية في مجالي النظر والعمل، أعني كيف أصبحت منزلة الكلي المعلوم والمعمول في الافلاطونية المحدثة، بما هي المنظار المحدد لفهم حديها الافلاطوني والأرسطي ؟ وهل يمكن اكتشاف أساس هذا الدور في الحدين ذاتهما، قبل حصول الافلاطونية المحدثة نفسها ؟

ان الأمر الذي ولّدَ هذه الحركية الواصلة والفاصلة بين الافلاطونية والأرسطية بما هما حدا الافلاطونية المحدثة، أعني الحركية المكونة لخاصيات العلم والعمل كما وجدهما الفكر العربي عند انطلاقه، هو منزلة الكلي النظري والعملي في العلم البرزخ الذي يلتقي فيه علم ما بعد الطبيعة وعلم الطبيعة، أعني علم النفس - علم نفس العقل النظري والعملي. فهذا العلم الواسطة، سواء اعتبرناه في صيغته الافلاطونية أو في صيغته الأرسطية، يبدو التربة المستعدة بالطبع لافراز الافلاطونية المحدثة. ذلك أن نظرية العقل النظري والعقل العملي التي يلتقي فيها الطبيعي وما بعد الطبيعي، أصبحت، في الافلاطونية المحدثة بجميع فروعها، نظرية النماذج التفسيرية للوجود، ولبعدي العقل النظري والعملي، ومن ثم فهي بؤرة الوصل والفصل بين الحل الافلاطوني والحل الأرسطي لمسألة الكلي. وسنحاول البحث في هذه المسألة انطلاقا من

(5) بيار دوهام نفس المرجع ص 30 - 31.

افلاطون وارسطو مباشرة، لكي نبرز الامر الذي يجعلنا نجزم بأن فلسفتيهما حبليان بالحل الافلاطوني المحدث ضرورة، وأن مآلهما فيها لم يكن محض صدفة، بل هو ضرورة تقتضيها حلولهما لمسألة الكلي النظري والعملي كما تحددت في علم النفس الذي وضعاه.

* * * *

فاذا حاولنا تخليص الميتافيزيقا الأرسطية مما فيها من أفلاطونية لاتمام النسق الأرسطي بدونها والملاءمة بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة الأرسطيين دون حاجة الى وساطة الافلاطونية " دثة، فان هذه المحاولة ستصطدم بنظرية العقل في علم النفس الأرسطي[6]. حيث يمتنع تخليص الصورة المحايثة الأرسطية (النفس) من المثال المفارق الأفلاطوني (العقل الفعال)، في المجال الطبيعي نفسه ! وفعلا فان الأرسطي يمكن أن ينفي عن المحرك الأول كونه مثالا افلاطونيا، اذ هو ليس صورة كلية مفارقة لاعيان حسية تكون تلك الصروة مثالا لها - أي أن انعدام الممثولات ينفي عن العقل الأول كونه مثالا، للتضايف بين المثال والممثول. - لكن اين المفر من المثال الأفلاطوني عندما يتعلق الشأن بالعقل الفعال بما هو الناقل لعقول البشر من القوة الى الفعل ؟ أليست هذه العقول الهيولانية، بعد صيرورتها بالفعل، ممثولة للعقل الفعال بما هو مثال ؟ اليست نقلتها من القوة الى الفعل جاعلة منها، بالاضافة الى العقل الفعال المفارق لها، ما دام بالطبع فعلا متقدما، في علاقة مماثلة لعلاقة الممثول بالمثال ؟

---

(6) ارسطو كتاب النفس III. 5.

واذا حاولنا تخليص الميتافيزيقا الافلاطونية مما فيها من أرسطية لاتمام النسق الافلاطوني بدونها والملاءمة بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة الافلاطونيين، دون حاجة الى وساطة الافلاطونية المحدثة، فان هذه المحاولة ستصطدم بنظرية العقل في علم النفس الافلاطوني[7]، حيث يمتنع تخليص المثال المفارق الافلاطوني من الصورة المحايثة الأرسطية في المجال الطبيعي نفسه ! وفعلا فان الافلاطوني يمكن أن ينفي عن مثل الموجودات غير العاقلة كونها صورا محايثة لأنها معقولات، وللتضايف بين العقل والمعقول.ولكن اين المفر من الصورة المحايثة الأرسطية عندما يتعلق الشأن بالعقل الانساني ؟ أليس العقل الانساني، في نفس الوقت، مثال العقول الفردية بما هي ممثولات له، وصورتها المحايثة، محايثة محيطة ومحوطة بالجسم العيني للشخص احاطة نفس العالم بجرمة وانحياطها به ؟

في علم النفس اذن، يصطدم صاحب المفارقة بوجوب المحايثة، ويصطدم صاحب المحايثة بوجوب المفارقة ؛ فاذا لم ندخل حركتي تحييث وتفريق تعذر على الفيلسوفين الربط بين علميهما الطبيعي، وما بعد الطبيعي الذي يسنده. وقد وضع افلاطون نواة التحييث، عند حديثه عن تكوين العالم في الطيماوس، ووضع أرسطو نواة التفريق، عند حديثه عن تصوير الكون أو تحريكه التصويري في السماع الطبيعي. لكن التحييث، بما هو تصوير نازل، والتفريق، بما هو تصوير صاعد، ظلا متفاصلين، للتقابل بين منزلتي الكلي الواقعي عندهما : الكلي المفارق، والكلي المحايث، رغم الاشتراك في الواقعية.

---

(7) افلاطون، طيماوس، 90 أ.

ولن يجدي الأرسطي نفعا المهربُ الذي حاوله الافروديسي لتخليص العقل، بما هو صورة طبيعية، من حاجته الى المثال الافلاطوني[8]، اذ لو كان العقل الفعّال هو عينه المحرك الأول[9]، والعقل الذي يعقل ذاته لزال كل فرق بين التصوير الوجودي في المادة الأولى، والتصوير المعرفي في العقل الهيولاني، ولزالت الثنائية بين العلم والمعلوم فيصبح العالم متعددا عدة العقول البشرية، اذا أرجعنا المادة الأولى الى العقل الهيولاني، أو تصبح العلوم واحدة وحدة العالم اذا أرجعنا العقل الهيولاني الى المادة الأولى. وبذلك يزول النسق الأرسطي من أساسه[10].

فاذا لم يكن العقل الفعال، «العقل ـ الذي يعقل ـ نفسه ـ المحرك ـ الأول»، واذا لم يكن في الفلسفة الأرسطية وجود لعقول وسيطة محركة غير التي ذكرها في مقالة اللام، فانه لا يمكن أن يكون الآ الصورة النوعية للعقول

(8) B. Bréhier, Histoire, I, 2, XIII pp. 394 - 395 "Dans cet intelect agent Alexandre est amené a reconnaître non plus une faculté de l'âme, mais l'acte pur, la pensée, en un mot le Dieu d'Aristote. C'est donc Dieu qui est l'agent de l'opération intellectuelle en nous, ce n'est pas une vision en Dieu, mais c'est, si l'on peut dire, une vision par Dieu".

(9) العقل الفعال والمحرك الأول = أي النفس III. 5. وما بعد الطبيعة اللام 7.

(10) اذ عندئذ يتحول العالم المادي الى مجرد ظواهر نفسية ليس لها الوجود الذاتي خارج النفس، ويكون العالم ذو الوجود الذاتي مقصورا على العالم المثالي بالمعنى البارمينيدي للكلمة. فيصبح هذا عالم الحقيقة، وذاك عالم الظن ويزول علم الطبيعة بكامله، أعني الحجة الأرسطية الرئيسية.

الانسانية. وهي بهذا المعنى محايثة، بما هي منفعلة ومفارقة، بما هي فاعلة[11]، فتكون محايثة ومفارقة معا؛ **ومن ثم فهي صورة بالمعنى الأرسطي، ومثال بالمعنى الافلاطوني، في نفس الوقت.**

كما لن يجدي الافلاطوني نفعا المقابلة بين عالم المثل الذي حاكاه الالاه الصانع وعالم المثولات التي صنعها، لأن النفس الانسانية الفردية وما فيها من عقل وكذلك نفس العالم الكلية، لو لم يكن فيهما ما يفارق أو لو لم تكونا مفارقتين لاستحال عليهما معرفة عالم المثل، ولو لم تكونا محايثتين لامتنع عليهما الفعل في جرمهما. واذن فالجزء الالهي من النفس الانسانية حال في جسم الانسان ومحيط به حلولَ النفس الكلية في العالم واحاطتّها به. **وبذلك يُضطر الافلاطوني الى القبول بالمحايثة**، في المجال الطبيعي فيتقاطع طريقا افلاطون وأرسطو. صاحب الصور المحايثة يقبل حتما بأن الصورة المدركة بالفعل للصور المحايثة غير محايثة، والاّ لكانت بالقوة مثلها[12] ؛ **انها اذن صورة - مثال.** وصاحب المثل المفارقة يقبل حتما بأن المثال المفارق الفاعل في المثل المحيّثة بفعل الصنع الالهي غير مفارق والاّ لكان عديم الفعل فيها[13] ؛ انه اذن مثال - صورة يدرك المثل رغم وجوده

---

(11) وهذا هو التأويل الذي يغلب على حل *ابن باجة* ومن تقدمه من الشراح المنافين لنظرية الاسكندر الافروديسي في العقل الفعال. ، راجع بيار دوهام نظام العالم الترجمة المشار اليها ؛ «وهذه الأدلة لا تفضي الى أن العقل الفعال موجود فحسب، بل هي تجعلنا نسلم بأن هذا العقل هو الماهية النوعية للعقول النظرية الشخصية. وابن باجة، مثل ثمسطيوس الذي أثرت نظريته فيه ايما تأثير، يطابق بين الماهية والصورة. واذن فالعقل الفعال هو صورة العقل النظري، ص 272.

(12) أرسطو، النفس، III، 5.

(13) وذلك هو مدلول الدور المنسوب الى الالهة النواب والى العقل الانساني والى النفس في العالم المثيل ؛ في محاورة طيماوس.

في المثولات. ومن ثم فكل منهما يناقض نفسه في علم النفس المحددلنظرية العقل، فيعود كل منهما الى منطلق الاشكال الذي نعالجه والى جوهره : النفس بما هي ملتقى المعقول والمحسوس معرفيا، والصوري والمادي وجوديا تقبل، وقد تتطلب، كلا التفسيرين المتقابلين الافلاطوني والأرسطي عند اعتبارها نموذجا لتفسير معقولية الوجود، بما هي جوهر لا يختلف وجهه الابستمولوجي عن وجهه الانطولوجي الآ نفسيا وخارج الحقيقة، قبل البلوغ اليها أو عند الضلال عنها.

وبهذا المعنى يصبح علم النفس بؤرة الفلسفة التي ستهتم بحركتي النزول من المثال الى المثول (نظرية الواحد الفائض) أو الصعود من القوة الى الفعل (نظرية المحرك الأول الغاية)، بشرط أن نعتبره نموذجا لنظرية الوجود في الأفلاطونية المحدثة، وهو اذن بؤرة التجاذب والتنافر بين الحلين الافلاطوني والأرسطي والعلاقة الدالة على أن كلا منهما مسكون بالافلاطونية المحدثة الجامعة بينهما بنظرية الفيض المُوجِد وبنظرية العطف المُعلِم، بما هما تأمل خلاّق. لذلك نرى النسق الأفلاطوني قد اضطر الى أساس تحييثي للمثال في المثول، والنسق الأرسطي قد اضطر الى أساس تفريقي للفعل عن القوة، وذلك في المجال الذي كان علة رفض كل منهما لمبدأ نسق الآخر، في تحديدهما لمنزلة الكلي.

وفعلا فأفلاطون قد رفض المحايثة واستند الى المفارقة للتناقض الموجود بين ثبات المعقول ومعلوميته وسيلان المحسوس ولامعلوميته[14]. وارسطو رفض المفارقة واستند الى المحايثة للتناقض الموجود بين وظيفتي التعليل الوجودي والمعرفي المنسوبتين الى الكلي بما هو مثال والمفارقة المنسوبة الى

---

(14) ارسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الألف 6. 987 ب 4 ـ 7.

المثال[15] ، اذ كيف يمكن للمثال المفارق لمثولاته أن يكون - وهو مفارق - علة حقيقية لا مجازية لما يحدث فيها وأن يكون علمه علمًا لها ؟[16].

إنّ الموقف الأرسطي كان يقتضي، لتجنب التناقض، الاّ يكون شيءٌ من العقل الانساني - وهو جزء من صورة طبيعية هي النفس - مفارقًا. والموقف الافلاطوني كان يقتضي، لتجنب التناقض، الاّ يكون شيءٌ من العقل - وهو جزء من مثال هو صورة الانسان النوعية ، الانسان في ذاته - محايثا. اضطرار أرسطو الى القبول بمفارقة، بعض الصور الطبيعية (العقل الفعال)، واضطرار أفلاطون الى القبول بمحايثة بعض المثل الطبيعية (عقل الانسان) جعلا علم النفس الأرسطي وعلم النفس الأفلاطوني، بما هما وسيطان بين علميهما للطبيعة ولما بعدها، منطلقا نحو تعاكس الترابط بينهما. فأصبح علم الطبيعة الأرسطي، في مستوييه العالمي والإنساني (المحرك الأول، والعقل الفعال)، بحاجة الى ما بعد الطبيعة الأفلاطوني (ما دام المحرك الأول من مشمولات علم الطبيعة العالمي والعقل الفعال من مشمولات علم الطبيعة الانساني : علم النفس)، وأصبح علم ما بعد الطبيعة الأفلاطوني، في بعده العالمي والانساني، بحاجة الى علم الطبيعة الأرسطي (ما دامت النفس الكلية والنفس الجزئية المحايثتين جزء من علم ما بعد الطبيعة الافلاطوني).

وهذه الحاجة المتبادلة المؤدية الى الترابط المتقاطع بين علمي الطبيعة وعلمي ما بعد الطبيعة عند الفيلسوفين أزالت ما به يمتاز علمّاهّما في الطبيعة أو ما بعدها، وهي بصورة أدق، قد أدت الى أن يكون حذفٌ هذا

---

(15) ارسطو، نفس المصدر، 9 - 991 أ 9 - 10.

(16) ارسطو، نفس المصدر 9. 991أ 10 - 20.

التمايز تأسيسًا لفلسفة متجاوزةٍ لهما، وساعيةٍ الى ازالة الفروق بينهما بالسبل الممكنة منطقيا[17] : أعني بالوصل الذي يَرُدُّ أحدهما الى الآخر، أو بالفصل المستثني لأحدهما من الآخر؛ وهو ما حدث في التجربتين الهلنستية والعربية[18].

* * * *

وقبل أن نعيِّن سر هذه المفارقات العجيبة التي جعلت الأفلاطونية المحدثة تكون ممكنةً والتي أشرنا الى منبعها في علم النفس، بما هو برزخٌ بين الطبيعة وما بعد الطبيعة تتحدد فيه منزلة الكلي النظري والعملي، فلنحرر بدقة هذا التساند المتبادل بين الافلاطونية والأرسطية. هذا التساند الذي جعلهما تصبحان حدَّيْ الافلاطونية المحدثة، أعني تقابل الطبيعي وما بعد الطبيعي في فلسفتيهما، التقابل الذي صار مصدرًا للتناظر المقلوب المؤدي الى الوصل والفصل بينهما كآلية مكوِّنة للافلاطونية المحدثة التي سنعالج منها ما حدث في المرحلة العربية، باستثناء ما عداها.

---

(17) وذلك عند وضع الحقيقة واحدة. اذ عندئذ يكون الحل أن نعتبر الفلسفتين صادقتين وأن نعتبر الخلاف بينهما ظاهريا؛ فيكون حل الوصل بين الفلسفتين أو التوفيق. لكن التوفيق عندئذ يكون اما بتقريب افلاطون من أرسطو، أو أرسطو من افلاطون، وهذان هما فرعا الوصل. أو أن نعتبر احداهما صادقة والأخرى بعيده عن الحقيقة، فيكون الحل بتخليص الصادقة من الكاذبة أي بما يبدو موافقا فيها للكاذبة وذلكما هما فرعا الفصل، فصل افلاطون عن أرسطو أو فصل ارسطو من افلاطون. وتلك هي الافلاطونيات المحدثة الأربعة التي من امثلتها عندنا، المشائيةالأولى، والصفوية الأولى ثم الرشدية أو المشائية الثانية والاشراقية أو الصفوية الثانية.

(18) وكذلك الشأن بالنسبة الى التجربتين اللاتينية والجرمانية أو الألمانية، حيث حدث الوصل والفصل بفرعي كل منهما كما نتعرض اليه عرضا اذ ليس هو من مقاصد بحثنا.

فأرسطو قد وضع نظرية في الكلي لا يمكن أن تكون مفهومة الاّ ضمن الواقعية الافلاطونية، ما دامت تستند الى مبدأ تقدُّم الفعل على القوة في الوجود (المحرك الأول الذي هو فعل محض وعقل يعقل ذاته)[19] وفي المعرفة (العقل الفعال)[20]. ومادامت الحركة لا تتعلق بالصور ذاتها ـ اذ هي تبقى غاية الحركة الثابتة والمتقدمة عليها. فاذا لم نفرض العالم مصنوعا بعد فراغ الالاه من تصويره، ولم نفرضه ذا نفس وجرم متمازجين بفعل ذلك الصنع، فكيف نفهم الفصل بين مبدأين أحدهما صوري هو الفعل المتقدم، والثاني مادي هو القوة المتأخرة ؟ وأي معنى للشوق المحاكي الذي يدفع العالمَ، أدناه وأسماه، الى غايته التي هي المحرك الأول والعقل الذي يعقل ذاته بالمعنى الأرسطي، اذا لم نُعد به الى أساسه الذي هو نفس العالم أو لم نَرم به بوصفه مجرد مجاز شعري ؟ وأيٌّ فرق بين جرم العالم ذي التصوير الأوّلي الذي يستحيل شوقا للخير بالمعنى الافلاطوني والمادة المصوَّرة بالقوة والتي تتفعّل قُواها بالشوق المحاكي للفعل المطلق فتُصبح مصوَّرَةً بالفعل بالمعنى الأرسطي ؟ وكيف لا ندرك الموازاة بين المثيل الافلاطوني بنفسه وجرمه في مقابلته مع عالم المثل، والعالم المادي الأرسطي أسماه وأدناه في مقابلته للعقول المحركة، بشرط الاّ يُعتبر هذا الشوق الطبيعي المحاكي قد طرأ بعد أن لم يكن ؟

---

(19) علة وضع المحرك الأول وعلة طبيعته العقلية هي نظرية تقدم الفعل على القوة ، فما بعد الطبيعة، اللام. 1072.7 أ 17 ـ 1072 ب 30 يثبت وجود هذا المحرك الأول وطبيعته الفعلية الخالصة انطلاقا من هذا المبدأ، اعني مبدأ تقدم الفعل على القوة واستحالة تصور الانتقال فيها اليه اذا لم يسبقها وجودا.

(20) وعلة وضع العقل الفعال هي كذلك نظرية تقدم الفعل على القوة. النفس، III 5. 430 أ 10 ـ 20.

لو لم تكن هذه الموازاة صحيحة لامتنع أن نفهم كيف كانت الطبائع الأرسطية، بما هي مبدأ تفعيل، ليست تصويرا مُحدِثا للصورة ذاتها، بل هي تصوير مقتصر على إعداد المادة التي تقوم بها الصورة. فالطبائع، بما هي مبادئ حركة، تمد الصور بالمواد لتبقي على وجودها الطبيعي الثابت. ولو لم يكن الأمر كذلك لانتهى التصوير اما الى توقف حركة المرور من القوة الى الفعل بمجرد حصوله مرة واحدة ـ مثلا لما كان لتوالي الأجيال للحفاظ على النوع معنى، ما دام الجيل الأول كافيا ـ أو الى امتناع بدئه أي الى انعدام وجود شيء بالفعل اطلاقا. فاذا كان أرسطو يشترط تقدم الفعل على القوة، فَلِمَ يفعلُ ما هو بالفعل لايجاد مثله، وهو بَعْدُ موجود، اذا لم يكن لهذه الحركة من علّةٍ غير التفعيل ؟ واذن فحركة التصوير وبقاؤها التكراري يعنيان أن مهمتها ليست ايجاد الصورة من حيث صُورِيّتها، بل تحديد المادة الحاملة لها، لكون الصورة، بما هي صورة، هي بالفعل دائما، ما دامت ثابتة لا تتغير. وتحديد المادة اذن، هو للمحافظة على التعيُّن الطبيعي للصورة، وليس من أجل حركة في الصورة ذاتها. فالحركة التصويرية هي اذن اعداد مستمر للمادة، بما هي مقوّم لوجود الصورة، وجودًا طبيعيا في المادة، وللعقل الهيولاني، بما هو مقوّم لوجود الصورة وجودًا ذهنيّا في العقل. وليس لهذه الحركة أيُّ تأثير على صُورِيّةِ الصورة التي هي ما هي دائما، ودون أدنى حركة. لذلك كان الكون والفساد لا يمثّل أدنى حركة بل هو طفرةٌ بلا

زمان من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم[21]، وكان ادراكُ الماهيات يحصل بلا زمان ولا تدليل، لكونه حدْساطَفْريا غيرُ مُكوّن[22].

ولذلك كانت الحركة مقصورة على الكم (الربو والنقصان)، والكيف (كتغير اللون)، والمكان (النقلة). وكلها تقتضي ثبات الجوهر باطلاق.

ولو تصورنا غير ذلك لوجب أن نفترض أن الصو رةَ تَصِيرٌ، وأنها مترقّيَةٌ من درجة الى درجة في سلم متحرك للتمام الصوري، بحيث ينتج ضرورة أن تتوالد الصورُ أعلاها من أدناها، وليس مثيلُها من مثيلها، وهو توالد اذا وضعنا له غايةً كانت نهايتُه اندغامَ جميع الصور فيها بما هي نهاية، فتتوقف حركة التصوير. لكن النسق الأرسطي يقتضي أزليةَ الحركة التصويرية تكراريًا، ومن ثم أزلية الصور وثباتها، رغم فساد تعيُّناتها المادية، لكون الحركة ليست حركة في صُورِيّةِ الصورة، بل هي حركةُ استعدادِ المادة لمدّها بالمقوّم المادي لوجودهاالطبيعي. ومن ثم فالصورة في ذاتها ـ ما دامت ثابتة لا تتغير ـ هي دائما بالفعل، وما هو بالقوة هو المقوم المادي لوجودها الطبيعي. النقلة من القوة الى الفعل، في تدريجيتها التي لا مساس لها بالصورة، لا يمكن أن تعد حركة في الصورة. ومن ثم فمبدأ تقدم الفعل على القوة يقتضي أن تكون الصور متقدمة الوجود الخالص من كل مادة على

---

(21) لو لم يكن الكون والفساد طفرة لكان حركة، لكن الحركات مقصورة على مقولات الكيف والكم والأين. أما الجوهر ـ وبه يتعلق الكون والفساد ـ فانه ليس موضوعا للحركة، بل للتغيرالجوهري الذي هو طفرة وأعراضه الكمية والكيفية والأينية هي التي تقع فيها الحركة.

(22) لو لم يكن ادراك الماهيات طفرة لكان أمرا تدليليا ولاصبحت الحدود موضوع دليل ولسقطت نظرية العلم البرهاني التي ينبني عليها كتاب التحليلات الثانية ، ادراك الماهيات حدس طافر يقع مرّةً واحدة وقد يساعد عليه أو على صياغته الاستقراء.

تعيناتها المادية[23]، وذلك ما نعنيه بأن المحايثة الأرسطية تستند ضرورة الى المفارقة الافلاطونية.

أما لو كانت المحايثة غنية عن المفارقة فاننا نكون قد أدخلنا الصيرورة في الصورة نفسها ـ وهذا ما لا يمكن نسبته الى أرسطو، لأنه مضمون نظرية التطور بالنشوء والارتقاء، كما هو الشأن في نظرية تطور الأنواع عند داروين ـ.وعلينا عندئذ أن نفترض أن الصورة تصير، وأن نتخلص نهائيا من المقابلة بين الصورة والمادة بوصف الأولى المنفصل الذي لا يُرَدُّ الى المتصل، والثانية المتصل الذي لا يُرَدُّ الى المنفصل. ذلك أننا لو أبقينا على المقابلة لتعذر علينا تصور التطور سواء جعلناه بادئا بالمادةأو بالصورة. فاذا افترضنا البداية مادة بلا صورة أو متصلا مطلقا، لانعدام الصور المحدثة للانفصال فيها، امتنع

---

(23) اذ كيف يمكن للمحرك الأول وللعقل الفعال، في الوجود وفي العلم، أن ينقلا الصور الجوهرية المحايثة من القوة الى الفعل وجودا وعلما، اذا لم تكن هذه الصور بذاتها، رغم المحايثة، منزهة عن الصيرورة والحركة، ومن ثم منزهة عن القوة ؟ فالقوة اذن أمر اضافي لا الى الصور في ذاتها بل الى كونها محايثة، اذ لو اعتبرنا أن الانسان، في الطفل، يمر من حيث صورة الانسانية من القوة الى الفعل، لصارت القوة في الصورة وليس في المادة، واذن فالمرور من القوة الى الفعل يتعلق بالمادة المستعدة وليس بالصورة الحالة فيها، والاّ صارت الصورة تصير، ولم يصبح الكون والفساد طفرة جوهرية، بل حركة كيفية وكمية ومكانية، فيرتد الجوهر الى أعراضه. وهو أمر لا يمكن أن يقول به أرسطو، اذ عندئذ تصبح فلسفته هي عينها فلسفة تطور الأنواع، ويصبح النوع صائرا بصيرورة الأشخاص فيطرأ عليه ما يطرأ على أشخاصه فيكون ذا تاريخ ويفقد ثباته النوعي ؛ الثبات النوعي يقتضي، حتى اذا سلمنا بالمحايثة، أن تتقدم الصور الكلية على أشخاصها بالوجودالمفارق الذي هو فعل خالص، سواء في العقل الأول بما هو محرك أول وجودي، أو في العقل الفعال بما هو محرك أول معرفي ؛ وذلك ما انتهت اليه الافلاطونية المحدثة في نظرية الفيض.

التغير ، واذا افترضنا البداية صورة بلا مادة أو منفصلا مطلقا، لانعدام المادة المحدثة للاتصال، امتنع التغير كلك ، **فينتج، ضرورة، أن مفهوم التغير والتطور يقتضي أن يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا، وأن يزول الفصل الكيفي جوهريا بين مادة وصورة، بين اتصال وانفصال يستثنيان بعضهما البعض**[24].

لذلك احتاج افلاطون، لتثبيت بنية العالم، الى أن يتصور الوصل بين المتصل والمنفصل قد حدث وانتهى مرة واحدة في لحظة الخلق أو الصنع، فصارت الصورة (المنفصل) حالة في المادة (المتصل)، واصبح بوسع الحركة أن تحصل دون أن تصيب من ثبات الصور[25]. أما اذا اعتبرنا ذلك بصدد الحدوث أزليا، فاننا، اذا لم نكن قد بنيناه على النموذج السابق الذي هو أفلاطوني، ننتهي حتما الى نظرية التطور التصويري والى التخلي عن المقابلة بين الصور والمواد. ولما كان ذلك لم يحصل في فلسفة أرسطو فقد تبيّن أن العلة هي ما فيها من أساس أفلاطوني مضمر. وقد حدث البديل عنه الذي هو أزلية الحركة التكرارية، اذ أن ثبات الصور مع أزلية الحركة يقتضي تكرار الكون والفساد بلا بداية ولا نهاية دون توليد للصور بعضها من البعض الآ ضمن نفس النوع الثابت، خلافا لنظرية الفيض التي تتوالد الصور فيها ولكن تنازليا.

فالاه أفلاطون الصانع جمع المنفصل المطلق أو الهوهو (الأعداد والمثل) والمتصل المطلق أو الغير (اللامحدد والمادة) وصنع نفس العالم وجرمه صناعة

---

(24) وهذا ما يحاول ارسطو التخلص منه بوضع الموضوع بما هو مبدأ ثالث حامل للأمرين ، السماع الطبيعي، I. 9، دحض نظرية المادة الافلاطونية.

(25) طيماوس ، صنع جرم العالم ونفسه ، الجمع بين المتصل والمنفصل. رياضيا وبين الغير والهوهو وجوديا ، طيماوس 35 أ . 37أ.

لم تجعل من التصوير حركة ذاتية يصبح بفعلها المتصل منفصلا والمنفصل متصلا، وتزول المقابلة بين المادة والصورة في حركة تطورية تباشر الصورة نفسها، بل وقع الجمع بين مبدأين كل منهما لا يصبح الآخر اطلاقا، ومن ثم فلا معنى لمفهومي الفعل والقوة في الحركة الطبيعية عنده. لذلك زالت المقابلة الأرسطية بين القوة والفعل، وعوضتها المقابلة بين المتصل أو الغير، والمنفصل أو الهوهو، فأصبح علم الطبيعة ذا موضوع قابل للعلم رياضيا، حتى في أدق عناصره أعني العلاقة الصماء بين المتصل والمنفصل (رياضيا)، والعلاقة غير المتواطئة بين «الوجود ـ الهوهو والعدم ـ الغير» (وجوديا). وعلم الطبيعة الافلاطوني هذا (الذي يرتد الى علم العدد والنسب المنطقة في دراسته للمنفصل والهوهو، والى علم الهندسة والنسب الصماء في دراسته للمتصل والغير)، أصبح ممكنا بفضل عملية الصنع الأولى. وهذه الفيزياء الرياضية الغنية عن القوة والفعل الأرسطيين اللذين لن يحتاج اليهما افلاطون الاّ مرة واحدة في لحظة الصنع الأولى، أصبحت مستحيلة في محاولة أرسطو، لكونه قد جعل القوة والفعل، الانفعال والفعل عملية تكرارية أزلية في الوجود العالمي، لا مجرد لحظة أولى جعلته يكون ما كان. **لذلك قلنا ان علم الطبيعة الأرسطي ليس الاّ علم ما بعد الطبيعة الافلاطوني وقد حيّث دهريا في الطبيعة، عوض ان يكون مجرد لحظة أولى مفترضة للتعامل مع ما في الطبيعة من قوانين رياضية[26] .**

---

(26) وقد امكن لارسطو أن يحقق ذلك بفضل آلية السماء التي تؤدي، بفضل ثبات النسب بين الأجرام والحركات التي تتألف منها، هذا الدّور الجامع بين ثبات الصور النوعية وسيلان جوامدها المادية. وقد أشار ابن رشد الى هذه الوظيفة في تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ص 1502 ـ 1503.

والغريب أن علم الطبيعة الافلاطوني، الذي يرتد الى الرياضيات بفرعيها كما رأينا، يقطع مع لحظة الصنع الالهي ليتعامل مع الجهاز الطبيعي العالمي ـ جرم العالم ونفسه ـ بصورة آلية خالصة خالية من كل فعل وانفعال، بما يجعل العالم كله من جنس العالم الأسمى عند أرسطو، أعني من جنس العالم المادي الأزلي الذي يعتبره أرسطو كذلك خاليا من الفعل والانفعال ومقصورا على متغيرات رياضية خالصة هي الشكل والحركة والمكان والزمان. وذلك هو موضوع علم ما بعد الطبيعة الحقيقي عند أرسطو[27]. بحيث صار علم الطبيعة الافلاطوني ملائما لعلم ما بعد الطبيعة الأرسطي من حيث اعتمادهما على المتغيرات الرياضية لا غير، دون حسبان للفعل والانفعال وللقوة والفعل. فاذا كان علم الطبيعة الافلاطوني يطبق على ما دون القمر ما يطبقه أرسطو على ما فوقه، أعني أنه يعتبره مؤلفا من صور رياضية يلتقي فيها المتصل والمنفصل ويحكمها مثال الخير، فمعنى ذلك أن العلّية في العالم الأدنى من جنس العلّية في العالم الأسمى، وأن القطيعة بينهما منعدمة. وهذه العلية ليست الفعل والانفعال، بل هي النسب الرياضية للأشكال والحركات والأزمان، وذلك هو نموذج تفسير العالم الأسمى، اذ حتى العقول المحركة فهي محركة تحريك غاية، بما هي فعل من جنس المعقول. والمعلوم أن المعقول، في هذه الحالة، يفيد القانون

---

(27) وفعلا فان السماء، رغم ماديتها، غير خاضعة للكون والفساد، وهي تؤدي دور عالم المثل الافلاطوني في الكوسموجنونيا الارسطية. ولكونها غير كائنة ولا فاسدة فهي من موضوعات ما بعد الطبيعة بهذا المعنى (كما أنها يمكن أن تكون من موضوعات الرياضي والطبيعي باعتبارات أخرى). ولعل ذلك هو السبب الذي اضطر ابن رشد لتأليف كتابه في جوهر فلك السماء لينفي تطبيق مفهوم المادة على السماء بالمعنى الذي لها في عالم الكون والفساد. راجع بيار دوهام الترجمة العربية ص 296 ـ 311.

الرياضي أو النسبة الرياضية الثابتة[28]. وجل التأويلات الخاطئة في الافلاطونيات الحدثة علتها اهمال هذا المعنى الرياضي للعقل.

وخلاصة القول : إن تكوين العالم، عند افلاطون، يعتمد على علّية الفعل والانفعال المصوّرة، ومن ثم فهي علية التفاعل بين صورة فاعلة ومادة منفعلة مستعدة لأن تكون تلك الصورة محاكاة لمثال مفارق يشتاق اليه الفاعل ويصنع مثيلا له، وذلك هو عينه مفهوم الطبيعة عند أرسطو. وإذن فالعلية الطبيعية الأرسطية هي العلية ما بعد الطبيعية الافلاطونية. وبنية السماء عند أرسطو ليس فيها فعل وانفعال مصور بل هي مجرد محاكاة بالحركة المكانية حسب نسب رياضية للمحرك الأول والحركات المساعدة (نظرية العقول)، وهذا عينة مفهوم الطبيعة عند أفلاطون، بعد لحظة الصنع الالاهي. وإذن فالعلية الطبيعية الأفلاطونية هي عينها العلية ما بعد الطبيعية الأرسطية. لذلك قلنا ان علميهما للطبيعة وما بعدها متبادلان للأدوار من حيث آلية التفسير : ما اعتبره افلاطون لحظة أولى هي لحظة المزاوجة بين المبدأ الصوري والمبدأ المادي في

---

(28) فالخلط بين المدلول النفسي (ملكه من ملكات المعرفة) والوجودي (أحد ضروب الوجود ، وهو المنزه عن المادة، أو المجرد) والمنطقي (هو الحد أو التعريف المفيد للماهية) والرياضي (وهو النسبة)، هو الذي جعل استعمال لفظة العقل مصدرا للكثير من المغالطات. ومن أهم هذه المغالطات الظن بأن العقل يفيد دائما المدلول الجوهري الذي يعنيه عندما يُقصد به ضرب الوجود المجرد، اما بما هو مبدأ العلم، أو بما هو مبدأ الهوية، فيقع اهمال المعنيين الآخرين، ويصبح المعني الذي نفيده الآن بالعبارة الرياضية عن القانون الطبيعي أو عبارة العلاقات النسبية بين مكونات الظاهرة دائما دالا على أمر مجوهر، وهو ما صار بالتدريج ملائكة وأجنة في الفلسفات الافلاطونية الحدثة = مثلا قانون بنية السماء في الطيماوس وعلاقة ذلك بوظائف النفس، وهو تعبير، في نفس الوقت، نفسي ووجودي ومنطقي ورياضي الطيماوس 37 أ ـ 39 هـ.

الصنع الالهي صار عند أرسطو الدهر كله بما هو حركة المحاكاة التكرارية اللامتناهية. وما اعتبره أفلاطون آلية رياضية ناتجة عن اللحظة الأولى ومتحكمة في مجرى الطبيعة صار عند أرسطو آلية للسماء منفصلة عن الطبيعة الدنيا وغير ممثلة لعلمها.

* * * *

فما هي العلة في ذلك يا ترى ؟ ولماذا تبادل الأدوار هذا بين علمي الطبيعة وما بعد الطبيعة عند افلاطون وأرسطو ؟ لماذا كان علم الطبيعة الأرسطي مستندا الى ميتافيزيقا الفعل والإنفعال التصويري أعني الى ما يماثل الآلية التي فسر بها أفلاطون تكون العالم جرمه ونفسه ؟ ولماذا كان علم الطبيعة الافلاطوني مستندا الى ميتافيزيقا النسبة الجرمية الثابتة والحركة المكانية المحاكية التي فسر بها أرسطو بنية السماء ؟

جواب هذين السؤالين رهين نظرية العقل الناظر والعامل، ومن ثم نظرية الكلي النظري والعملي عند الفيلسوفين، بما هي منبع الافلاطونية المحدثة الواصلة أو الفاصلة بين واقعية المثل المفارقة التي تحايث، وواقعية الصور المحايثة التي تفارق، والجامعة بين الأمرين بواسطة ما ينقص النسق الأرسطي الذي اعتبرته مبتورا بداية ونهاية : ففوق العقل الذي يعقل نفسه اضافت الواحد المطلق، ودون المادة القوية بالمعنى الأرسطي أضافت العدم المطلق، وبينهما أضافت الآلية الواصلة بين الواحد

والكثير، ايجادا من فوق الى تحت، ومعرفة من تحت الى فوق بآلية واحدة هي آلية التأمل الفائض والمنعطف[29].

ذلك أن علم الطبيعة الأرسطي المعتمد على نظرية الفعل والإنفعال بين موجودات عينية، أحدهما يفعل لأنه بالفعل، والثاني ينفعل لأنه بالقوة، وكلاهما ذو وجود مادي محسوس تعينت فيه الماهية النوعية (الكلي) بالفعل ايجابا في الفاعل، وبالقوة سلبا (المادة القريبة أو الاستعداد)، في المنفعل يظل بحاجة الى فواعل مفارقة للمادة باطلاق، والا لم يعد لتقدم الفعل على القوة الآ المعنى النسبي، والى منفعلات خالية من الوجود السلبي للصورة أو من القوة باطلاق، أي أنه يظل بحاجة الى نظرية أفلاطون، الواضعة للحظة اللقاء بين مطلق مبدأ التحديد ومطلق مبدأ اللاتحديد، والآ لم يكن غير السيلان الأبدي. **فبدون لحظة الصنع الالهي المازجة بين المنفصل أو الهوهو، والمتصل أو الغير في البعد الجرمي والنفسي من العالم، يكون الخيار بين السيلان الأبدي، وأبدية لحظة الصنع الالهي التي تصبح حركة فعل وانفعال تكرارية غير قابلة للعلم الرياضي، ومن ثم غير معلومة.** ومعنى ذلك أن المقابلة الأرسطية بين عالم ما دون القمر الكائن الفاسد، وعالم ما فوق القمر الأزلي، لا تكفي، اذ أن عالم السماء، رغم سموّه، مَقْدُودٌ هو بدوره الى عالَمَيْن : العقل الذي يعقل ذاته وهو فعل مطلق، والسماء المادية بأجرامها وأبعادها وحركاتها وهي ذات قوة ما دامت غير العقل الذي يعقل ذاته. بل ان العقل الذي يعقل

---

(29) برقلس، الاصول اللاهوتية، الاصول 27 الى 49 وخاصة افلوطين، التاسوعات V. 2 .I. ص 33 ـ 35. من الترجمة الفرنسية لاميل بريي، مجموعة الآداب الجميلة باريس 1931.

ذاته هو بدوره ذو قوة، ما دام متعدد الوجوه : العاقلية والمعقولية والعقلية[30] !

واذن فالنسق الارسطي المشدود الى غاية التصوير القصوى أو المحرك الأول، يوجد بين خليتين : فاما نفي المحرّك الأول غير المادي والرجوع الى الدهرية الخالصة أو اثبات مقابله المطلق، أعني المحرّك المطلق الذي لا يمكن أن يتضمن صورا محايثة، حتى وان اعتُبر وجودها فيه مسلوبا (القوة)، أعني وجوب رفض نظرية المادة التي لها بالقوة الحركة الذاتية : ومعنى ذلك أن الحركة الذاتية، أو القوة في المادة، ليست الاّ ما بقي فيها من مبدأ التصوير الذي لم يقع فصله في عملية الذهاب الى الغايتين صعودا الى مبدأ الصورة المطلقة، ونزولا الى مبدأ المادة المطلقة، صعودا الى المصوّر المطلق ونزولا الى المصوّر المطلق أعني المبدأ المحدّد باطلاق والمبدأ اللامحدّد باطلاق.

وهذه النظرية الواضعة للمبدأين المطلقين والتي يمكن أن نطلق عليها اسم «ما بعد ـ ما بعد الطبيعة» الأرسطية والتي يكمّل بها الافلاطوني المحدث النسقّ الأرسطي، ليُرجعه الى منبعه الافلاطوني، يجعل ما بعد الطبيعة، بالمعنى الأرسطي متضمنةً، بتناقضاتها، خضوعا ضمنيا لنظرية أفلاطونية في ما بعد تاريخ العالم، ما دام قد صار حادثا، اذ أن التقاء المبدأ الصوري والمبدأ المادي طرأ بَعْدَ أنْ لَمْ يَكُنْ، وأصبح بعد طريانه، ذا قوانين رياضية

(30) افلوطين : في أن العقل الذي يعقل نفسه لا يمكن أن يكون واحدا التاسوعات الخامسة، الفصل السادس منها : ص 113 ـ 118. راجع كذلك الغزالي، تهافت الفلاسفة (داحضا مبدأ وحدانية الأول عند الفلاسفة) المسألة الثالثة، الوجه الثالث، الاعتراض الثاني : *تهافت الفلاسفة*، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة الطبعة الرابعة 1966. ص 147 وما بعدها.

يُحاكي بها نموذجه. واذن فالنموذج المفسّر لتكون العالم، بما هو موضوع للنظر (ادراك الكلي النظري)، وبما هو موضوع للفعل المحقق للتاريخ الانساني (الكلي العملي)،هو الفيلسوف بما هو صانع للنسق العلمي الرياضي (النظر) ومحقق للنسق العملي السياسي (العمل). فيكون اخراج العالم من الضرورة الى الغاية، في لحظة الصنع المفترضة، مقيسا على وضع الانساق العلمية الرياضية ووضع الدساتير السياسية، لكأنّ الالآه الصانع هو الفيلسوف المطلق في النظر والعمل. **وهذا القياس جعل العالم والمدينة يَمُرّان من عهد الضرورة الى عهد الغاية، في لحظةِ ما بعد - تاريخية، بها يبدأ تاريخهُما الرياضي الطبيعي (العالم) والرياضي الشريعي (المدينة).**

لذلك كان مفهوم ما بعد الطبيعة، عند افلاطون، ذا درجتين :

1) **الأولى مكافئة للمفهوم الأرسطي**، وتتعلق ببنية العالم التي هي درجة الكلي النظري المحدّد لطبائع الموجودات تحديدا رياضيا منطقيا. وهي درجة حادثة عند أفلاطون، وقديمة عند أرسطو.

2) **والثانية متجاوزة للمفهوم الأرسطي**، وتتعلق بنظرية تكون هذه البنية، وهي درجة الكلي النظري المحدد لشروط كون التصوير رياضيا منطقيا، بعمليتَيْه التصوّرية والانجازية.

واذا كان التكوين، عند أرسطو، مقصورا على ما دون القمر، ودون تعليل عدا تسلمه كمُعطى، فان التكوين، عند أفلاطون، ذو درجتين : تكوين العالم نفسه بعملية فعل وانفعال تُحدِث مثيلَ عالم المُثل، فتُعطيه الصفات التي تجعله خاضعا للكلي النظري وجوديا، بما هو رياضي (المتصل والمنفصل)، ومنطقي (الغير والهوهو)؛ ثم تكوين طبيعي بعد ذلك دون فعل وانفعال،

لكونه يُواصل مواصلةً ذاتيةً ذلك التكوين الأولَ. فيُصبح في غنى عنهما، ما ظل طبيعيا، ولا يحتاج اليهما الاّ في تجاوزه الطبيعي الى الشريعي، أي في تكوين المدائن ونقلها من الضرورة الى الغاية، أو من الطبيعي الى التاريخي، بما يجعل الفيلسوف الاهًا صانعا للمدينة على منوال الالاه الصانع للعالم.

ولو قسنا العلاقة بين لحظة تكوين العالم، ومجراه بعدها ـ حاشا تكوين المدينة ـ على العلاقة بين لحظة وضع المبادئ في النسق الرياضي ومجراه بعدها، لاتضح نموذج التفسير الافلاطوني ومميّزاته بالإضافة الى النموذج الأرسطي وعلاقتهما بالمنزلة التي يحددانها للكلي، بما هي منبع الافلاطونية المحدثة. فمجرى العالم، بعد لحظة التكوين ، من جنس مجرى النسق العلمي بعد الوضع، كل ما فيه ينتج عن ضرورة عقلية ـ الغائية ـ كما تنتج أشكال الأصول الاقليدية عن مبادئها الموضوعة في البدء، دون حاجة الى علّية الفعل والانفعال الكيفية كما نجدها في علم الطبيعة الأرسطي[31].

واذن فافلاطون لا يقتصر على عرض بنية الوجود بما هي الكلي النظري، بل يحاول أن يصعد الى تكوينيتها في العالم الطبيعي، بعد التسليم بأزليتها في ذاتها. ونموذج تفسير حدوث هذه البنية المولّدة للانتظام غير الآلي في العالم الطبيعي هو فعل التعقل الصانع، بحسب ادراك الكلي في ذاته وانجازه. ومن ثم فتكوين العالم ليس آلية طبيعية، رغم أن العالم، بعد تكوينه، يصبح جهازا طبيعيا آليا ذا نظام غائي ؛ انه من جنس فعل الفيلسوف الناظر والفاعل بما هو مدرك للكلي ومحقق له. وعن هذا النموذج تولدت نظرية الصدور بواسطة فعل التأمل في الافلاطونية المحدثة، وبه نفهم سر الترابط بين علم النفس، وعلم الطبيعة،

---

(31) افلوطين، مثال الوحدة في النسق العلمي، التاسوعات III، 8.

وعلم ما بعد الطبيعة وعلم الربوبية : نموذج التعقل بما هو علة التصوير الوجودي والتصوير المعرفي.

وقد ساعد الافلاطونيين المحدثين نظريةُ الالاه الناظر الذي شد اليه أرسطو آلية السماء، رغم كون نظره لا يتعدى ذاته، حفاظا على لا تحرك المحرك الأول، فحاولوا ارجاعه الى استاذه. لكن الالاه الناظر الأرسطي، بما هو فعل محض، وغاية، لا يحرك تحريك بداية. فلم يكن للعالم ما قبله، وليس اذن لما بعد الطبيعة (علم بنية العالم) ما بعدها (علم تكوين بنية العالم)، ولا معنى، عندئذ، للحديث عن ما بعد تاريخ العالم : لأن العالم، أسماه وأدناه، ليس له تاريخ فيحتاج الى ما بعد تاريخ، اذ الحركة المنتظمة ليست أمرا تجدد بعد أن لم يكن، والتصوير ليس أمرا طرا بعد أن لم يكن، بل ان المادة، ازليًا، تَتَفعّلُ بما هي قوية أو ذاتية التصوير، والالاه عاطل لا يعير العالم أي اهتمام.

واذا كانت الأفلاطونية المحدثة قد سُمّيت كذلك، جامعةً بين الفلسفتين، فلأن نسقها يجمع بين علمي افلاطون وأرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة، بحل تناقضات العلم البرزخ عندهما (علم النفس) حلا يجعل المراوحة بينهما بالوصل أو بالفصل أمرا حتميا، كما حدث في تاريخ الفلسفة الهلنستية والعربية. وهذا الحل جمع بين تحريك الغاية (أرسطو) وتحريك البداية (أفلاطون)، في نظرية واحدة هي نظرية الصدور الفيضي التي يكون العامل الفاعل فيها هو تعقل الكلي تعقلا منتجا للمثيل. واذا بعلم النفس، بما هو واسطة، يصبح علم نفس ربوبي نزولا من الأسمى الى الأدنى كنموذج للصدور الفيضي الموجِد، وانعطافا من الأدنى الى الأسمى كنموذج للشوق الانفعالي المصور تصوير ايجاد في المادة، وتصوير إعلام في العقل الانساني.

والمعلوم أن لحظة الصنع الالاهي، في الفلسفة الافلاطونية، تمثل نظرية تستهدف حل الاعتراضات التي وجّهها افلاطون لنظريته في المُثل على لسان الأب بارميندس، والتي اعتبرها أرسطو غيرَ قابلةٍ للحل في مسعاه الى تأسيس نظرية الصور المحايثة على التناسب المعوض للتواطؤ في مقالات الميتافيزيقا. فاستحالة أداء المثل لوظيفتها الوجودية (وحدة الكثرة وهوية المتغير الواحد) والمعرفية (الكلي المعقول وتعينه المحسوس) هي عينها التي فرضت لحظة الصنع الاهي عند افلاطون. والاستغناء عن نظرية المثل عند أرسطو. لكن محايثة الصور دون صيرورتها، رغم صيرورة محلها المادي، بقيت من معلقات الفكر الأرسطي التي دفعت بالكثير الى دحض حله والرجوع الى الافلاطونية، وبخاصة مؤسس الافلاطونية المحدثة[32].

وليست بنية ما فوق القمر الأزلية عند أرسطو الآ اعترافا بضرورة النظام الذي يؤدي وظيفة نظام المثل الافلاطوني، اذ قد بات العالم المادي نفسه منشطرا الى عالم مادي أزلي رغم ماديته، وعالم مادي كائن فاسد، وذلك بديلاً عن «ما بعد ـ ما بعد الطبيعة» الافلاطوني (لحظة التكوين أوالصنع)، أو عن «ما بعد تاريخ» العالم بوصفه تفسيرا لنشأته، وأساسا لما بعد الطبيعة أو للنظام الرياضي (المتصل والمنفصل في العالم) والمنطقي (الغير والهوهو في العالم) الحاصل عن التكوين والمؤسس هو بدوره للطبيعة بما هي جهاز رياضي لا دخل فيه لغير الخصائص الرياضية لمكوناته وأبعادها والمسافات الفاصلة بينها[33]. وقد نتج عن هذا البديل المُغْني عن المابعد

(32) أفلوطين، دحض نظرية العقل المحرك الأول ونظرية المقولات خاصة التاسوعات V، 6 والتاسوعات VI، 1 و 2.

(33) افلاطون، طيماوس، العبارة الرياضية، 37 [أ] الى 39[د].

الافلاطوني في العالم الطبيعي، التخلص كذلك من المابعد الافلاطوني في العالم السياسي. فالمعلوم أن افلاطون قد نسب الى الفيلسوف، بما هو سياسي، دورًا شبيهًا بدور الالاه الصانع حيث يتأمل الكلي النظري ثم يحيّنه في المجتمع، بوصفه مثيلاً للمثال المفارق الذي يتأمله الفيلسوف، فيَعْمَلُ المدينة على منواله كما عمل الالاه الصانع العالم المثيل. فيكون بذلك للمدينة لحظةٌ انتقال من الضرورة الى الغاية. ومن ثم فعلم هذه اللحظة هو «ما بعد تاريخ - التاريخ» الانساني العامل الذي يبدأ بها. لكن أرسطو لا يعتبر المدينة أمرا حدث بعد أن لم يكن، بل هي المَدَنية بالطبع[34].

وبذلك كانت ما بعد الطبيعة الأرسطية نظريةً في بنية الكون غير المكوَّنة لكونها أزليةً، بل ان التفاعلات العينية نفسَها ليست مكوَّنةً الاّ بمعنى تكرار إحداث المِثْل بعملية التفعيل التي تجري بين فاعل ومنفعل من نوع واحد اذ الأول هو الثاني وقد صار قبْلَهُ بالفعل، والثاني هو الأول وسيصير بعده بالفعل. وتتكرر هذه العملية بلا بداية ولا نهاية، اذ لا وجود لمتصوَّر مصوَّر يتقدم التصوير، ولِمتصوَّر يُصوَّر به اللامصوَّر، بل ان عملية التصوير هي مجرى الطبائع من ذاتها. واذن فليس للعالم ما قبلٌ، وليس له، من ثمّ، تاريخٌ، ولا ما بعد تاريخ. بل ان المدينة نفسها، بما هي ظاهرةٌ طبيعيةٌ، ملازمة للانسان، بما هو نوع، ملازمةَ أي خاصية ذاتية لأي نوع، ومن ثم فهي غير تاريخية وغنية عن ما بعد التاريخ الذي يحاول تأسيسه أفلاطون في الكريتياس المرتبط عضويا بالطيماوس[35]. ولعل هذه أهم العلل، التي تجعل الافلاطونية المحدثة مضطرة الى ارجاع التلميذ الى استاذه. فالسياسي مبتور

---

(34) المدنية بالطبع، أرسطو، كتاب السياسة 1253 أ 2 - 5.

(35) الكريتياس الذي يواصل ما بدا به الطيماوس يبحث في التأسيس الما بعد تاريخي للحضارة اليونانية فيترابط ما بعد التاريخ الكوني والانساني.

مثل الميتافيزيقي، اذ أن العقل الانساني، مثل العقل المحرك الأول، صار كالمتفرج على التاريخ، تفرج الأول على العالم. فلا غرابة عندئذ أن تتغلب السياسة الافلاطونية حتى على أقرب المشائين الى ادراك الفلسفة الأرسطية[36].

واذن فنظرية ما بعد التاريخ الافلاطونية (ما بعد ـ ما بعد الطبيعة الأرسطية)، بما هي مفسّرة لتحييث المثال في العالم أو لتحقيق مثيل عالم المثل بالتأمل العامل الذي يمثل لحظة الصنع الالهي، ينتج عنها أن الطبيعة الأسمى والأدنى صارت محلا للكلي النظري الذي عُمل فيها دفعةً واحدةً، فأصبحت رياضية (المنفصل والمتصل)، ومنطقية (الهوهو والغير)، غنيةً عن الفعل والانفعال، وقابلةً للعلم، وصار الانسان ـ أو على الأقل الفيلسوف ـ بما هو عالم لها عاملاً للمدينة[37]، فتكون نسبتُه الى المدينة نسبةَ الالاه الصانع الى الطبيعة[38].

أما بالنسبة الى أرسطو فان المحرك الأول، بما هو غاية، ليس فاعلا، بل الأشياء بذاتها، لها من ذاتها، النزوع الى التشبه به، مما ينفي لحظة الانفصال المطلق بين مبدأ الفاعلية، ومبدأ الانفعالية، ومن ثم يغني عن الحاجة الى لحظة

---

(36) وخاصة الفارابي الذي، رغم ما قاله في الحروف، (الباب الثاني، فصل الصناعات القياسية II، 23 ص 151 ـ 152) بنى نظرياته السياسية على الأفلاطونية، وهي لا تستند من بعيد أو قريب الى فلسفة أرسطو السياسية المعلومة (المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية).

(37) كيف يمكن لتأسيس الجمهورية أن يبدأ، افلاطون، الجمهورية = خاتمة المقالة السابعة 541 ا وما بعدها.

(38) من هنا التطابق بين نظرية الفيلسوف الملك والنبي الرسول،أو بصورة أدق التوافق الذي سيحصل بين هاتين النظريتين في الفلسفة الصوفية والكلام المتشيع والتصوف عامة ـ وهو ما يفسّر اهمية الفلسفة الافلاطونية عندهم.

المزاوجة بينهما، واذن فالفاعلية ليست وليدة تدخل أجنبي عن العالم والمدينة، بل الطبائع في العالم، ومنها المدنية بالطبع، تغني عن تدخل الالاه الصانع المخرج للعالم من الضرورة الى الغاية، وعن تدخل الفيلسوف المخرج للمدينة من الضرورة الى الغاية.

لكن واقعية الكلي، في الحالتين، تجعل وضعه مفارقا بحاجة الى تحييثه، ومن ثم فهو بحاجة الى نظرية النظر العامل أو التأمل الخلاق، ووضعه محايثا بحاجة الى تفريقه، ومن ثم فهو بحاجة الى نظرية العمل الناظر المجرد للكلي من الأعيان، المقابل للنظر العامل المحيث له فيها ، وتلكما هما منزلتا الكلي في علمي النفس الأرسطي والافلاطوني، وهما منزلتان اتحدتا في الافلاطونية المحدثة اتحادا جمدهما في فعل واحد هو الفيض النازل والانعطاف الصاعد، بما هما التأمل الخلاق. وقدصاحب هذا التوحيد بين المنزلتين الواقعيتين للكلي نفي الثنائية باطلاق، وذلك بجعل المادة نفسها آخر درجات الفيض وليست شرطا لقيام الصور المتقدمة عليها ، انها ليست ما تقوم به الصور، بل هي أدنى الصور التي، لعجزها عن التأمل، تصبح عاقرا[39].

وهكذا فان المنزلة الافلاطونية للكلي تقتضي، ضرورة، أن تكون المعرفة العقلية بناء للموضوع المحسوس نظريا وعمليا. فالبناء يكون نظريا برفض

---

(39) برقلس، رسالته حول الاضحية، عن بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، الترجمة العربية : «ان المادة غير مصورة، انها متغيرة، غير محدودة، وخالية من كل قوة. لذلك فهي ليست كائنا بحق، بل هي عدم بحق، وهي تبدو كالصورة المائعة، انها تظهر بدون توقف صغيرة أحيانا وكبيرة أخرى، اقل احيانا وأكثر اخرى، فاضلة أحيانا وناقصة أخرى انها في صيرورة دائبة وهي لا تستقر أبدا، رغم انها لا تملك القدرة على الهروب لأنها عدم كل وجود، وبالتالي فهمها وعدت تكون وعودها كاذبة، اذ في اللحظة التي تبدو فيها كبيرة، ترتد الى الصغر، انها تمثل الشيئ الذي يعبث بنا فيرتد الى العدم». ص 61 ـ 62.

الانفعال المعرفي بغير المعقول الموجود فعلا، وبناء المحسوس به حتى يتم الادراك العقلي لبنيته الخفية التي هي رياضية جامعة بين المتصل والمنفصل (من هنا أهمية التركيز على نظرية الكميات الصماء في النواميس)[40]، ومنطقية جامعة بين الغير والهوهو (من هنا أهمية التركيز على الجدل المحدد لعلاقة الوجود باللاوجود في السوفسطائي)[41]، ويكون البناء عمليا بتكوين المدينة، قياسا على تكوين الالاه الصانع للعالم المثيل. بحيث إن السياسة غير الفلسفية، مثل المعرفة الحسية غير الفلسفية، ليست الآ انفعالا بمجرى الضرورة، وكلتاهما لم تخضع بعد لغاية العقل الذي يدرك الكلي النظري الواقعي (ماهية الأشياء في ذاتها)، والكلي العملي الواقعي (قيمة الاشياء في ذاتها). اما السياسة الفلسفية، فانها بناء للكلي العملي وتحقيق له في التاريخ، مثلما أن المعرفة النظرية بناء للكلي النظري وتحقيق له في النسق الفلسفي. ومثلما أن الطبيعة، بما هي انفعال حسي، تكون ضرورة يخضع لها الانسان، وبما هي معقولة تصبح غاية يدركها الانسان، فكذلك التاريخ يكون، بمجراه الطبيعي، ضرورة يخضع لها الانسان[42]، وبما هو معقول يصبح غاية يتحرر الانسان بتحقيقها. وبذلك نعود الى الوطن الحقيقي لاشكالية الكلي ومنزلته في النظر والعمل، أعني الى علم نفس العقل النظري والعملي الانسانيين، ونظيريهما الالهين، بحيث يكون كل منهما نموذجا للآخر.

ولكن تبادل النمذجة السكوني جعل الفلسفة الافلاطونية مصدرا لتجميد عمليتي الانتقال من الضرورة الى الغاية في النظر (العالم ومعرفته) وفي

---

(40) النواميس، المقالة السابعة 820أ وما بعدها.

(41) السوفسطائي 260ج وما بعدها.

(42) الجمهورية، المقالة الثامنة والمقالة التاسعة والمسار الانحطاطي الضروري في التاريخ الانساني غير الخاضع للتسيير الفلسفي.

العمل (المدينة ومعرفتها)، ومن ثم منطلقا لتحجر موضوعيّ النظر والعمل ككليين واقعيين ثابتين خارج فعليّ ادراكهما وتحقيقهما وذلك بالاضافة الى علم النفس الربوبي والانساني. وقد جعل هذا التجميد التوفيق بين الثابت المثالي والصائر المادي أمرا ممتنعا، فكان هذا الامتناع مصدر كل المحاولات التوفيقية بين الافلاطونية والأرسطية، بما هي افلاطونية محدثة، ترفع علم النفس الربوبي والانساني الى درجة المكافأة بين النفسي والوجودي ببعديه النظري والعملي، خاصة وقد ساعدها اضطرار أرسطو في ثالثة كتابه في النفس الى موقف افلاطوني في العقل. ذلك أن العقل الفعّال، خلافا للعقل المحرك الأول، له دورالعلة الفاعلية، بحيث أصبح هذا العلم - علم النفس البرزج بين الطبيعة وما بعدها - مدار كل الفلسفة في الافلاطونيات المحدثة جميعا، من خلال الحل الوسط بين النظر المنفعل بالحس (أرسطو)، والنظر الفاعل فيه (افلاطون)، أعني نظرية الفيض الذي يجمع الفعل والانفعال، بما هو تأمل المثال وانشاء المثيل، بصورة جامدة، لكون الفيوض لا تتوالى الاّ في عرضها، أما في ذاتها فهي جميعاً قديمة، ليس لاي منها تأخر بالزمان.

*　　*　　*　　*

وهكذا صار علم النفس البؤرة المركزية لكل درجات التفسير في الفلسفة الافلاطونية المحدثة، بما هي سعي الى التوحيد بين حديها الافلاطوني والأرسطي :

(1) الدرجة المتعلقة بتفسير تكون بنية العالم،

(2) الدرجة المتعلقة بتفسير بنية العالم،

(3) الدرجة المتعلقة بتفسير بنية النظر،

(4) الدرجة المتعلقة بتفسير تكون بنية العمل.

وقد اختلفت هذه الدرجات عند أرسطو عنها عند أفلاطون، وذلك لأن الأولى (لحظة المزاوجة بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل في العالم)، والأخيرة (لحظة المزاوجة بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل في المدينة) منعدمتان عند أرسطو. لكن الدرجات تبقى عنده أربعا، لأن الثانية والثالثة مزدوجتان في نسقه. فبنية العالم مزدوجة، اذ ينقسم العالم الى الأسمى الأزلي والأدنى الكائن الفاسد، وبنية النظر مزدوجة اذ هو ينقسم الى شكل عقلي، ومضمون حسي، الى صورة قياسية ومادة حسية. وقد تمثل الحل الافلاطوني المحدث في اضافة الدرجة الأولى والدرجة الأخيرة للنسق الأرسطي الذي اعتبر مبتورا رأسا وذيلا لعدمهما فيه. من هنا لا نعجب اذا رأينا أن الافلاطونيات المحدثة تُبقي على علم الطبيعة وعلم النظر الأرسطيين، رغم تأسيسها لهما على درجة تكوين العالم الافلاطونية، وتأسيس درجة تكوين العمل الافلاطونية عليهما، فكان الحاصل الجمع بين الميتافيزيقا التكوينية الافلاطونية والبنيوية الأرسطية وبين علم الطبيعة الرياضي الافلاطوني وعلم الطبيعة المنطقي الأرسطي، مع ادخال حركية الفعل والانفعال التي تستمد من نظرية الطبائع الأرسطية.

وقد أدى ضم التكوينة الافلاطونية والبنيوية الأرسطية في ما بعد الطبيعة، والكمية الافلاطونية والكيفية الأرسطية في الطبيعة الى حصول الصدام في العلم البرزج بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، لاستحالة تجنب التناقض في نفس العلم، واحتماله في العلمين المحيطين به. لذلك أصبحنا في

وضعية صار فيها الأرسطي مضطرا الى حل الافلاطوني (العقل الفعّال)[43]، وصار فيها الافلاطوني مضطرا الى حل أرسطي (الجزء العاقل من النفس). واضطرار الفيلسوفين الى استمداد الأساس من الفلسفة المقابلة لفلسفتهما أوجب تحقيق المطابقة بين خصائص المعلوم العقلي والموجود الفعلي، ووضع نظرية الكلي الواقعي مثالية مفارقة كانت أو صورية محايثة.

وبيّن أن الحل الأول يُنتج مصاعب وشكوكًا فلسفية تتعلق بالتوفيق بين المفارقة والفاعلية في العالم المادي، اذ هو يبدو قد حل مسألة العلم وعجز عن مسألة الوجود، وأن الحل الثاني ينتج مصاعب وشكوكا فلسفية تتعلق بالتوفيق بين المحايثة والفاعلية في العالم الذهني، اذ هو يبدو قد حل مسألة الوجود وعجز عن مسألة العلم ، وذلك ما أدى بأفلاطون الى حل أرسطي هو العالم المثيل بعد لحظة التحييث وخاصة النفس المحايثة، وما أدى بأرسطو الى حل أفلاطوني هو العالم المثال بعد لحظة المفارقة، وخاصة العقل الفعال المفارق.

ومعنى ذلك أن الكلي المفارق يفسّر ثبات علم الموجود الصائر، لكنه لايفسّر صيرورة وجوده لمفارقته اياه، وأن الكليّ المحايث يفسّر وجود الموجود الصائر، ولكنه لا يفسّر ثبات علمه. ويقتضي ذلك أن المفارق، لكي يكون ذا فاعلية في وجود الصائر، يجب أن يحايث، وأن المحايث، لكي يكون

(43) عجز ابن رشد في محاولته تخليص نظرية العقل من الافلاطونية المحدثة. بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية ص 330 : «ان شرح المقالة الثالثة من كتاب النفس، على العكس من ذلك في كتاب ابن رشد : جوهر فلك السماء، قد جمع مواد مشائية حسب خطة رسمتها الافلاطونية المحدثة وخاصة كتاب الأسباب (الخير المحض). وبذلك يكون ابن رشد قد خان أعز مبادئه، دون قصد».

ذا فاعلية في علم الصائر، يجب أن يفارق. واذن فالمشاركة تنتهي الى المحايثة، والتجريد الى التفريق. فكان أن وضع أرسطو نظرية العقل الفعّال ليكون المعقول المحايث قابلا للعلم، وكان أن وضع أفلاطون نظرية النفس (الجزئية والكلية) ليكون المعقول المفارق قادرا على الفعل، مما جعلهما الاثنين بحاجة الى جوهر عقلي يلتقي فيه الكلي والشخصي اما التقاء التجريد البالغ الى التفريق ليكون المحايث قابلا للعلم، أو التقاء المشاركة البالغة الى المحايثة ليكون المفارق قادرا على الفعل.

وفي ذلك تتعين جميع تناقضات الحل الأرسطي والحل الافلاطوني التي أدت الى جمع الافلاطونية المحدثة بين علم ما بعد الطبيعة الافلاطوني وعلم الطبيعة الأرسطي في البرنامج التعليمي الفلسفي الذي ساد الفلسفة الهلنستية والعربية، وحتم عليها المراوحة بينهما مراوحة جامدة.

* فالعقل المجرّد للكلي المحايث لا يمكن أن يكون علمه ممكنا، اذا كان هو بدوره محايثا، ومن ثم فهو يتصف بصفات المثال الافلاطوني بحكم الوظيفة المنسوبة اليه في نظرية المعرفة الأرسطية : العقل الفعال مفارق للعقول المادية وجاعل منها عقولا بالفعل، ويشترط ذلك أن يكون متضمنا لجميع الصور بالفعل، والاّ أصبح صائرا مثلها.

* والعقل المعيّن للكلي المفارق لا يمكن أن يكون فعله ممكنا، اذا كان هو بدوره مفارقا، ومن ثم فهو يتصف بصفات الصورة الأرسطية بحكم الوظيفة المنسوبة اليه في نظرية الوجود الافلاطونية : النفس الفردية والكلية محايثة للجسم وللعالم، ويشترط أن تكون جميع الصور التي فيها هي بدورها محايثة، ومن هنا التمازج التام بينها وبين جرمها.

وحاصل ذلك أن المفارقةالمنطقية الأرسطية، التي يحتاج اليها تأسيس علم الكلي المحايث في الشخصي، تنتهي حتما الى المفارقة الحقيقية. فالعقل الذي يجرد الكلي من الشخصي ويمده بالمفارقة المنطقية يحتاج الى عقل مفارق بالمعنى الذي للمفارقة في المثال الافلاطوني. كما أن تحييث المشاركة التي يحتاج اليها تأسيس فعل الكلي المفارق في الأشخاص، ينتهي حتما الى المحايثة الحقيقة. فالعقل الذي يُشْرِكُ الشخصي في الكلي ويمده بالمشاركة الوجودية فيه يحتاج الى عقل محايث بالمعنى الذي للمحايثة في الصورة الأرسطية. لذلك لم يكن بوسع النسق الأرسطي أن يتوقف عند الصورة المحايثة، فنجد فوق عقل الانسان، العقل الفعال، وفوق نظام العالم المحرك الأول. ولا يمكن أن يتوقف النسق الافلاطوني عند المثال المفارق، فنجد دون عالم المثل نفس العالم ونفس الانسان.

* * * *

تلك هي الصياغة الوجودية والمعرفية لمسألة الكلي في الفلسفتين اللتين اعتبرتهما الافلاطونية المحدثة العربية حديها، وسعت الى الوصل بينهما في مرحلتها الأولى، ثم الى الفصل بينهما في مرحلتها الثانية، بهدف واحد فيهما، أعني البحث عن الحقيقة الفلسفية التي تعتبر عندها واحدة. ولهذه الصياغة نتائج ابستمولوجية مهمة ؛ فالمنزلة الافلاطونية تجعل العلم بحثا عن المضمون المحسوس في الشكل المعقول المعطى بصورة واقعية في غير العالم المحسوس؛ والمنزلة الأرسطية تجعل العلم بحثا عن الشكل المعقول في المضمون المحسوس المعطى بصورة واقعية في العالم المحسوس. أحدهما يعتبر الشكل معطى ولم يبق الآ تعيينه مضمونيا، مثل الاله الصانع؛ والثاني يعتبر

المضمون معطى ولم يبق الاّ تجريده مثل العقل الفعال. ما انتهى اليه أرسطو في التحليلات الثانية، وما انتهى اليه أفلاطون في طيماوس يمثلان النموذج الأسمى لهدف هذين المسعيين، والغاية القصوى للمعرفة العلمية التي لم يكن بالامكان تجاوزها ما لم تُفجّر الافلاطونية المحدثة هذه التناقضات بمحاولة حلها بالوصل أحيانا، وبالفصل أخرى، بين الحلين الافلاطوني والأرسطي بما هما مُجمّدان ومُعتبران حلّين نهائيين.

لذلك كانت الافلاطونيات المحدثة الهلنستية أولا والعربية ثانيا شرطا ضروريا، بما انتهت اليه من آفاق مسدودة في هذا السعي التوفيقي والتفريقي بالوصل والفصل، في اعادة النظر في علم نفس النظر والعمل بما هو العلم البرزخ الذي يلتقي فيه علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، اعادةً تنفي أن يكون الكلي ذا وجود واقعي يحتاج الى التحييث أو الى التفريق وتُعيد الى المعرفة طابعَها النسبي، فلا يكون شكل العلم معطى وعلينا مده بالمضمون الملائم (أفلاطون)، أو مضمونه معطى وعلينا مده بالشكل الملائم (أرسطو)، بل تنتهي الى جدلية التكوين التدريجي للشكل خلال تجربة المضمون، والتكوين التدريجي للمضمون خلال تجربة الشكل ؛ أي انه لا شيء معطى بصورة نهائية شكليا كان أو مضمونيا.

وليس التكوين التدريجي للشكل خلال تجربة المضمون العلمي الاّ البناء الرياضي للطبيعة والمدينة. وليس التكوين التدريجي للمضمون خلال تجربة الشكل الاّ البناء المنطقي لعلمهما. وبذلك يصبح الشكل العلمي، وكذلك المضمون العلمي غايتين لا تُدركان ؛ وما وضعهما موجودين كغاية، دون التسليم بأنهما الصورة الواقعية للوجود، الاّ شرط امكان لذينك المسعيّيْن اللامتناهِيّيْن نحو بناء الشكل والمضمون العلميّيْن : **وتلك هي تاريخية المعرفة العلمية.**

I . 3 . بنيـة الحنيفيـة المحدثـة العربيـة

كنا قد حددنا تكوينية الافلاطونية المحدثة، بما هي مراوحة بين الوصل والفصل ومنطق تفاعل حديها، فبينا أنها بجميع فروعها دالة على وجودها الكامن فيما اعتبرته حدين لها، أعني في الحل الأرسطي والحل الافلاطوني لمسألة الكلي، اذ هي ليست الآ ادراك التساند الرابط بينهما، مثلما تبيّن، بل هي تعين هذا التساند بوصفه ضربي الافلاطونية المحدثة بفرعيهما : الوصلي الذي يرد الافلاطونية الى الأرسطية[1] أو الأرسطية الى الافلاطونية[2] والفصلي الذي يخلص هذه من تلك[3] أو تلك من «...»[4].

لكننا لم نبرز، عند تحديدنا لبنية المراوحة في الافلاطونية المحدثة، طبيعة الظرف المحيط والمحدّد الذي حدث فيه هذا الوصل والفصل في الحضارة العربية، وطبيعة العلل الجاعلة منه ما كان. وذلك لأننا اكتفينا بابانة التشاكل بين الحلين الافلاطوني والأرسطي وارتسام تساندهما المتبادل في كل منهما بوصفه الافلاطونية المحدثة كامكان واجب الحصول. مما يجعل نسق التساند هذا المحرك قبل حصوله، والغاية التي تنتهي عندها الحركة، والنهاية التي تجعل الفلسفتين الحدين، بحكم واقعية الكلي المفارق أو المحايث، توقفان حركة موضوعيهما، أعني حركة العلم والعمل لانقلابهما الى تشريع مطلق لهما. **ومعنى ذلك أن الافلاطونية المحدثة التي بدت في التاريخ، شكلّ تساند بين الافلاطونية والأرسطية، هي البرهان القاطع على ما**

---

(1) المشائية ويمثلها خاصة الفارابي، وهي موضوع الفصلين 1 و 2 من الباب الثاني من الرسالة - (II، 1 و 2).

(2) الصفوية ويمثلها خاصة اخوان الصفاء (II، 3 و 4).

(3) الاشراقية ويمثلها خاصة السهروردي (III، 3 و 4).

(4) الرشدية ويمثلها خاصة ابن رشد (III، 3 و 4).

فيهما من علم وعمل وهميّين قائلين للعلم والعمل التاريخيّين، بما هما نشاط انساني متطور ومتدرج الحصول.

وفعلا فان الفلسفة أصبحت، بما بعد العلم وبما العمل اللذين وضعتهما، حقائق نهائية أساسها منزلة الكلي الواقعية المفارقة أو المحايثة، ولم تكن دالة على مباشرة فعليه للعلم والعمل عند الفلاسفة المواصلين لهذا التعليم، وذلك لعلتين :

* الأولى، لأنهم اعتبروا العلم والعمل قد حصلا بعد حصولا نهائيا هو مدونة الفلسفة التي يدرسونها في شكلها التأليفي والانتقائي الذي صارت عليه في الافلاطونية المحدثة[5].

* الثانية، لأن مباشرة النشاط المؤدي الى العلم والعمل العقليين أصبح، بحكم العلة الأولى ذات الطابع المعياري، غير ممكن بسبب البديل عنها المتمثل في البحث عمّا يؤيد المدونة التعليمية التي أصبح العلم مقصورا على تعلمها وتعليمها[6].

وبيّن أن هذه الوضعية تختلف شديد الاختلاف عن الوضعية المتقدمة على تكون النسق الافلاطوني والنسق الأرسطي، والتساند الذي كان فيهما امكانا، فصار في الافلاطونية المحدثة أمرا حاصلا، وعن الوضعية التي نشأت فيها اتجاهات الفكر العربي في صدر الاسلام. فالفكر اليوناني الذي آل الى فلسفة

---

(5) ولعل افضل حصر لمضامين هذه المدونة نجده عند الفارابي في احصاء العلوم، واحسن تحقيق لبرنامج التعليم هذا هو الموسوعة السينوية التي يعرضها الشفاء.

(6) الفارابي : .ثم يتداول ذلك (التعليم الافلاطوني) الى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس فيتناهى النظر العلمي، وتميز الطرق كلها، وتكمل الفلسفة النظرية والعملية الكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص، فتصير صناعة تُتعلّم وتُعلّم فقط. كتاب الحروف، المقالة الثانية، الفقرة 143 ص 151 ـ 152.

افلاطون وأرسطو، كان خلال مآله ذلك، فكرا يعلم ويعمل. ولعل هاتين الفلسفتين تعبران عن ذبول الاندفاعة، أكثر من تعبيرهما عن نشاطها. ذلك أن الخلاء النظري والعملي، في كل حضارة، يمثلان سر الجذوة المحركة للنشاط المالئ لهما بالنظر والعمل الطليقَيْن من الانساق الخاتمة، والمتضمنَيْن للأفكار الفاتحة.

وفعلا فلقد كان الخلاء العلمي والعملي منطلق الابداع فيهما، اذ لم يكن التنظير مجرد بحث عن التوفيق بين انساق جاهزة بالشرح والتعليق، بل كان مغامرة تستهدف حل الاشكالات التي تعترض النشاط النظري والنشاط العملي الفعليين، في حضارة ناهضة تبني الدولة المادية والدولة الرمزية[7]؛ انه ظرف التأسيس والنهوض الذي يتميز بعدم الخضوع للانساق الجامدة وبالحركية التي تكاد تلامس الفوضى ! ولهذه العلة كان عدم الاكتمال الذي يميز المحاولات العلمية والفلسفية المتقدمة على افلاطون وأرسطو مصدر كل محاولات الاحياء الفكرية في العصر الحديث، وغاية كل محاولة لتجاوز افلاطون وأرسطو في الفلسفة[8].

---

(7) راجع في ذلك اشارات افلاطون، في النواميس، الداعية الى الاستفادة من نظام التعليم المصري، وحاجة جل الرياضيين قبله الى قضاء فترة تكوين "بالجامعات المصرية" وتخرج أفضل علماء الرياضيات بعده - في العهد الهلنستي - منها.

(8) وخاصة محاولات نيتشه وهايدجار التي تعتمد على اعتبار مصير الغرب قد حددته هاتان الفلسفتان - الافلاطونية والأرسطية، بما هما قد مثلتا بداية نسيان الوجود والانغماس في الموجود. واذا كان نيتشه يعتبر الافلاطونية مسيحية متنكرة لما فيها من حط من الحياة ومن عدمية (Nihilisme)، فان هايدجار دون ذلك حدّة، اذ يحاول احيانا البحث عن بقايا اثار ما قبل سقراط في فلسفة أفلاطون حيث يؤول نظرية مثال المثل بكونها نظرية الوجود المقابلة للانغماس في الموجود، اذ هي نظرية النور كشرط لظهور الموجودات.

وقد يظن البعض أن التجاوز بالعودة الى السابق هو فعلا عودة الى المتقدم. والواقع أن العودة الى ما قبل افلاطون وأرسطو من الفلسفات، والمحاولات الفكرية ليست عودة اليها الآ في الظاهر وبدوافع تأصيلية لا غير. وانما هي فني حقيقتها، عودة الى ما يبرز، بعدمه، وكأنه ما غَيَّبَتْهُ الفلسفاتُ التي يقع تجاوزها، أعني أن محرك العودة هو اعتبار هذه المحاولات أرحاما ذات قابلية لا متناهية للإنجاب، اذ هي في حينها، قبل تجمدها في خلائفها المُعْقِمة لها علما وعملا، كانت في ظرف الخلاء من مسدود الطرقات التي آلت اليها هذه الخلائف، وهي طرقات صارت، بملائها، سدّا منيعا يحول دون الابداع، اذ قد استنفذت كل امكاناتها المحصورة بانغلاق النسق.

وقد كان الظن أن عقم الابداع العلمي والفلسفي بدأ مع الافلاطونية المحدثة التلفيقية للعهد الهلنستي، فكان سعي النهضة الغربية الحديثة سعيا الى العودة الى أرسطو وافلاطون الخالصين[9]، ثم أصبح الظن أن العقم الفكري بدأ مع الافلاطونية والأرسطية،فكان السعي في الفلسفة الغربية المعاصرة عودة الى ما قبلهما، أعني الى المتقدمين على سقراط[10]. وبيّن أن العودة في الحالتين هي عودة الى نصوص موجودة فعلا وتُستقرأ على أنها تتضمن ما بتغييبه صارت الفلسفة الى مآزقها. لكن العودة في الحالتين كانت لا الى الفلسفات المتقدمة، بل الى المتقدم على كل الفلسفات، أعني الى موضوعاتها النظرية والعملية بما هي عرية عن الانساق التي، بتجميدها اياها، أفقدتها اندفاعتها الخلاقة، مما يجعل كل محاولات الاستئناف مستندة الى طلب العدم المحيط بالنظر والعمل كنشاطين ذاتيي التشريع المتدرج والتاريخي، وقد اصبحا يقعان خارج النسق الجامد وضده.

---

(9) جاسندي Pierre GASSENDI, Dissertation en forme de paradoxes contre les aristotéliciens I et II trad B. Rochot, Vrin, Paris 1959.

(10) اما بمعنى العودة الساعية الى التخلص من القطيعة بين الفلسفة والحياة المنسوبة الى افلاطون (نيتشه) أو بمعنى العودة الساعية الى التخلص من نسيان الوجود الذي غطى عليه الموجود (هايدجار).

والغريب أن عملية التجاوز بالعودة هذه ليست ظاهرة امتازت بها فلسفة النهضة والفلسفة المعاصرة، بل ان الافلاطونية المحدثة الهلنستية والعربية قد آلتا الى نفس العملية. فهما عودة الى افلاطون وأرسطو في الوصل والى ما قبلهما المكون لهما وخاصة البارمينيدية والفيثاغورية وجميع الطبيعيين والسوفسطائيين، في الفصل، اما بما هم مردودون الى افلاطون وأرسطو كفايتين واجبتين، أو بما هم المعنى العميق لفلسفتهما رغم تقدمهم عليهما[11]. وهي اذن عودة الى نص موجود بحق، رغم ثغراته، يُقابَلُ بنص موجود بحق يعتبر حائدا عنه بوصفه تأويلا محرّفا له أو تحديدا دقيقا لمعانيه[12].

---

(11) السهروردي المقتول ، يحاول السهروردي في فلسفة الاشراق ابراز شجرة نسب الاشراق فيعود بها الى ما قبل أفلاطون من الفلاسفة المؤسسين لفلسفة التصوف الاشراقي ، «وأكثر اشارات الأنبياء وأساطين الحكمة الى هذا. وأفلاطون ومن قبله سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وأنباذقلس كلهم يرون هذا الراي وأكثرهم صرح بأنه شاهدها في عالم النور. وحكى افلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا. واذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية». الفقرة 165 من الفصل XI من حكمة الاشراق ص 156.

(12) وهذه النصوص التي تقع العودة اليها هي الشذرات الباقية من أعمال المتقدمين على سقراط ، ولكونها شذرات فهي تتميز بخاصيتين جعلتاها تكون مصدر استلهام لا ينضب :

* الأولى هي ما يعبر عنه أسلوبها من طلاقة بالاضافة الى الانساق الفلسفية التعليمية عند افلاطون وأرسطو فهي، بأسلوبها الشعري الحر الذي يشبه طلاقة الابداع ويبتعد عن الوظيفة العرضية، لم تفصل بين الفن والعلم، ومن ثم يعتبرها نيتشه، مثلا، مثالا للأسلوب الفلسفي الذي يدعو اليه، لكونها تعبر عن شباب الأمة اليونانية بالمقابل مع الأسلوب الثاني الذي يعبر عن الشيخوخة.

* الثانية هي ما يعبر عنه طابعها اللانسقي رغم الغاية العلمية الواضحة. وهذا المميز هو المصدر الرئيسي للخصب التأويلي وللانجاب اللامتناهي في العودات المتوالية.

. ذلك هو المنطق الذي حكم تكون الفلسفة الافلاطونية المحدثة، بما هي نسق تساند بين الافلاطونية والأرسطية ومكوناتهما تساندا يتجاوزهما الى ما قبلهما، اما بوصفه حقيقتهما التي حادتا عنها، أو بوصفهما حقيقته التي آل اليها. وذلك أيضا هو منطق جميع الانبعاثات الفلسفية الى آخر الانساق في عصرنا، أعني نسق نيتشه وهايدجار. فكيف يمكن، قياسا على ذلك، أن نحدد الظرف المحيط بعملية البناء الفلسفي والعلمي في المرحلة العربية من تاريخهما ؟ وما هي مميزات هذا الظرف المولد للحركة الفكرية العلمية والفلسفية التي تحكمت في المراوحة بين حدي الافلاطونية المحدثة، مراوحة انتهت الى المنزلة الاسمية للكلي ؟ وما هي الخصائص التي جعلت هذا الظرف المحيط والمحدّد يؤدي وظيفة الظرف المتقدم على تكون الانساق الفلسفية الخاتمة لعهد الابداع الفكري عند اليونان ؟ ما الذي يجعل نسبة هذا الظرف المحيط الى تكون انساق الفلسفة العربية مناظرة لنسبة اللحظة المتقدمة على سقراط الى تكون أنساق الفلسفة اليونانية ؟[13].

ان الحنيفية المحدثة، بما هي هذا الظرف المحدّد والمحيط، تبدو قد خضعت لنفس المنطق. فهي برزت كنسق تساند بين التوراتية والانجيلية، بوصفهما حقيقة ما تقدم عليهما، أو بوصف ما تقدم عليهما حقيقتهماومعناهما

(13) والتشاكل الوظيفي هذا بين ما قبل تكون الانساق الفلسفية عند اليونان وما قبل تكونها في الفلسفة العربية يبرز ماديا ومعنويا. فماديا تتميز هذه المرحلة في الفكر العربي بطابع الشذرات المبتورة والمنقوصة، اذ جل الأعمال الكلامية المتقدمة على الأشعري لم يكد يبقى منها شيء عدا ما ورد من استشهادات في الأعمال المتأخرة. ومعنويا، تتميز هذه المحاولات الفكرية بالطابع اللانسقي الذي يخصص اللحظات التأسيسية المبدعة. والثغرات المادية (ضياع الأعمال) مع عدم النسقية المعنوية يمثلان سر الاستئنافات الخصبة في عمليات العودة ـ التجاوز وسيطا وحديثا في الفكر العربي. بل ان المحاولات المعاصرة كلها تجعل من هذه اللحظة بؤرة سعيها التأسيسي.

العميق. فكانت لذلك مسكونة بحركية المراوحة بين هذين الحدين، بالوصل أحيانا، وبالفصل أخرى، بما يوحي بأنها البنية العميقة الكامنة في كل منهما كمون الامكان المحرك حركة وصل وفصل بحثا عن التوازن بينهما، شأن الأفلاطونية المحدثة في وصلها وفصلها بين الافلاطونية والأرسطية، وبأنها قد أصبحت، مثل الافلاطونية المحدثة، علامة التجميد الذي أصاب العلم والعمل في حديها ولم يبرز الآبفضلها. وذلك لأن رجال الدين بما بعد العلم وبما بعد العمل اللذيْن وضعوهما مُدَّعين أنهما عين العلم والعمل الدينيين، لم يكونوا مباشرين بحق للعلم والعمل، وذلك لنفس العلتين اللتين جعلتا الفلسفة مُميتة لموضوعيْها، أعني العلم والعمل :

* الأولى، لأنهم اعتبروا العلم والعمل حاصليْن، حصولا نهائيا، فيما صيّروه عقيدة دينية نهائية، يمثلونها هم بما هم سلطة روحية مطلقة.

* والثانية، لأن العلم والعمل بما هما نشاطان تاريخيان، أصبحا ممتنعين بحكم هذه السلطة المعيارية، وبحكم البديل عنهما والمتمثل في البحث عما يسند العقيدة، عوض البحث عن الحقيقة.

واذا كانت علة ما آلت اليه الفلسفة، هي عدم مباشرة الفلاسفة للعلم والعمل التاريخيّيْن واقتصارُهم على الانساق الفلسفية المظنونة حقائق نهائية، ظانين أن العلم والعمل يمكن أن يتحققا نهائيا وباطلاق في احدى تعيناتهما التاريخية، فان علة ما آل اليه الدين هي كذلك عدم مباشرة رجال الدين للعلم والعمل التاريخيّيْن. فالتوراتية والانجيلية والحنيفية المحدثة، مثل الأرسطية والأفلاطونية، والافلاطونية المحدثة - بما هي - أنْسَاقٌ حَاصِلَةٌ - غيرُها بما هي انْتِسَاقٌ يَحْصُلُ. لذلك لن نعجب اذا رأينا

المدونة القرآنية تقابل بين التوراتية والانجيلية كما حدثتا في التاريخ[14] والتوراتية والانجيلية كما تجمدتا في المدونتين الحاملتين لنفس الاسم عند اليهود والنصارى في عهد الرسول؛ وهما، بما هما جامدتان، تُعتبران توراتية محدثة حاصلة أو نسق تساند جامد بين المنظومة التوراتية والمنظومة الانجيلية اللتين انبنى عليهما السلطان الروحي للكهنوت في البيع والكنائس : اذ أن العمل والعلم أصبحا بيدِ مباشرين لهما في دولةٍ مادية ورمزية لادخل لهم فيها، أعني الدولة الرومانية الغربية والشرقية[15].

ولا عجب أن نرى التوراتية المحدثة، بعد تمسيح الشعوب البدائية الأوروبية وبفضل الصراع مع الاسلام، قد تحولت الى حركة تاريخية فعلية تعمل وتعلم، ومن ثم فانها ستنتهي الى اصلاح ديني روحي وسياسي عقلي غيّر التاريخ الغربي كله استنادا الى نفس المنطق : منطلق التجاوز بالعودة الى

---

(14) وتلك هي علة المراجعة التاريخية الدائبة في القرآن للمقابلة بين وضعية الدينيْن الجامدين في المدونتَيْن، وما حصل في التاريخ الفعلي لهذين الدينين وللأمم المعتنقة لهما. وتمثل هذه المراجعة التاريخية الجزء الاهم من القصص القرآني، أما الجزء الآخر فيتعلق باليوم الآخر المتقدم على التاريخ والمتأخر عليه. ولا يعني ذلك أن ما ورد في القرآن هو الحقيقة التاريخية لما روجع، بل هو يفيد فقط ضرورة المراجعة. لذلك كانت دعوة القرآن الى استعمال المنهج العلمي التاريخي تامة الوضوح ؛ ق 36 مثلا.

(15) ولم يصبح للدين دور تاريخي مُحَدّدٌ الاّ بعد ان تمسحت الشعوب البدائية التي قضت على الامبراطورية الغربية (روما 476 بم)، ودخلت في الصراع التاريخي مع الاسلام في مرحلة هجومه على الامبراطورية الشرقية والغربية، الى حدود الحروب الصليبية، ثم في مرحلة دفاعه ضدهما، بعد الحروب الصليبية الى سقوط الأندلس (1492 بم) بعد اسقاط القسطنطينية (1453بم).

الجذور التوراتية والانجيلية[16]. مما جعل المسيحية، رغم تقدمها الزماني على الاسلام، متأخرة عنه في الفعل التاريخي، ولعلها لم تصبح ذات دور حقيقي الآ بفضل صراعها معه شرقا وغربا. وظل هذا التلازم بينهما سبوتا وانبعاثا الى يومنا هذا في الساحة العالمية[17].

ولما لم يكن هذا البحث من مشاغلنا المباشرة، لكونه الى تاريخ الأحداث أقرب منه الى تاريخ الفكر، فان اهتمامنا سينصب على تحديد خاصيات لحظة التجاوز بالعودة التي تشترك فيها الافلاطونيات المحدثة (الهلنستية والعربية، واللاتينية، والألمانية) والتوراتيات المحدثة (قبل الاسلام ثم بعده) والتي تختلف عنها لحظة التجاوز بالعودة التي يمثلها الاسلام بما هو حنيفية محدثة[18]، اختلافا جذريا لما سنبينه من المميزات ؛ وهو اختلاف، لعل عدم ادراكه، هو

(16) الاصلاحات الدينية المتقدمة على النهضة والمعاصرة لها تمثلت، جوهريا، في العودة الى النص المقدس - التوراة والانجيل - والثورة على سلطان الكنيسة وفسادها. وقد بلغت هذه الاصلاحات الذروة في ميلاد البروتستنتينية بمدارسها المختلفة وما صاحبها من حروب دينية صيّرت الدين عملا تاريخيا فعليا لا يتعالى على السياسة والتشريع التاريخي الفعلي، كما كان الشأن بالنسبة الى الاسلام منذ نشأته الى النهضة، وخاصة الى حدود ما نشاهده اليوم من استئناف للدور السياسي العالمي الذي يطمح اليه.

(17) ان ما يجري اليوم في افريقيا من صراع بين حركات التمسيح وحركات الأسلمة بصورة واضحة، وما يجري في أروبا نفسها بصورة غير واضحة، من الأحداث التاريخية العظمى التي ستتجلى قوتها ودلالتها في القرن المقبل.

(18) الاسلام كتجاوز بالعودة الى الحنيفية، من التعريفات الذاتية المشهورة للاسلام وقد وردت في الآيات الكريمة التالية : البقرة 135، آل عمران 67 و 95، النساء 125، الانعام 79، و161، يونس 105، النحل 120 و 123، الروم 30، الحج 30، البيّنة، 5.

الذي جعل الكلام والتصوف ينقلبان أحيانا الى توراتية محدثة[19]، فيصبحان نسقين على هامش العلم والعمل التاريخيين.

فبنية التجاوز بالعودة التي يتميز بها الاسلام، بما هو حنيفية محدثة، والتي تبدو قد غابت عن أذهان مفكري الاسلام في جل الأحيان، رغم كونها قد ظلت المحرك الأساسي لمحاولاتهم الفكرية،تتمثل في المفارقات التي طبعت الرسالة المحمدية أولا، وخصائص الفكر العميق الذي سعى الى فهمها ثانيا، أعني فكر ابن تيمية وابن خلدون مثلاً وخاصة.

1 ـ وأولى هذه المفارقات هي كون الاسلام، بما هو حنيفية محدثة، يقدّمه النبي محمد (صلعم) على أنه دين الفطرة المتقدم على التوارة والانجيل ـ في التاريخ الانساني وفي اعتقاد الفرد ـ الموجودَين عند أصحابهما واللذين هما تحريف له، ودين الفطرة المتأخر عنهما تأخر العودة الناسخة لتحريفهما اياه. واذن فالتجاوز ـ العودة ليس عودة الى نص موجود ومشار اليه، بل هو عودةٌ نص متأخر الى ذاته بوصفه النص المتقدم بالذات على تحريفاته المتقدمة عليه بالزمان[20] !

2 ـ وثانيتها، هي أن الدين الغاية الناسخ للتحريف وبما هو البداية المحرّفة، يتحدد بكونه دين الفطرة العملية والنظرية المقابلة للأنساق الموجودة، والمحرّفة لها ،أعني التوراة والانجيل،بما يختلفان به عنه، أي بما لا يوافق الفطرة

---

(19) ابن تيمية، الرد الاقوم والفتاوى المجلّد الحادي عشر وسيأتي تحليل هذه التهمة ومدلولها.

(20) والواقع أن النص المعاد اليه ليس نصا بل هو مفهوم دين الفطرة كما يحدده القرآن بوصفه عين مضمون القرآن، أعني خِلقة الانسان النفسية، وتاريخ الانسان العملي والعلمي، اللذين يقابل بهما القرآن النصيّن المحرّفيْن أعني التوراة والانجيل. لذلك ندرك الآن معنى تأخر النص المحرّف بالزمان، رغم تقدمه بالذات. فما حُرّف ليس النص القرآني المتأخر بالزمان عن النص التوراتي والانجيلي، بل هو الفطرة التي هي خِلقة الانسان وتاريخه العملي والعلمي اللذين وُظّفا لغير ما خُلقا له.

النظرية والعملية كما تتحدد في التاريخ. ومن هنا كانت هذه المقابلة دائما بين هاتيْن المدونتَيْن وأحداث التاريخ الانساني العملي والنظري كما يعرضهما القرآن ليصحح بهما التحريف الحاصل في المدونتَيْن بالإضافة الى المدونةالمتقدمة بالذات والمتأخرة بالزمان، أعني القرآن.

3 ـ والمفارقة الثالثة هي أن هذا الدين، بخلاف ما يقصه عن الأديان المتقدمة عليه، يسعى الى بناء الايمان والعقيدة على الاستدلال والشهادة، اي الاعتراف الناتج عن الاقتناع، ويرفض دليل الاعجاز الخارج عما في الكون من نظام، وفي القرآن من هداية[21]، حتى كادت المدونة القرآنية تتحول في جزئها غير التشريعي، الى نسق كلامي مبني على الأدلة العقلية المتوجهة الى الانسان بما هو انسان[22].

---

(21) ولعل افضل الأمثلة على ذلك هو ما ورد في سورة الاسراء وخاصة بعد الاشارة الى السؤال عن طبيعة الروح الآيات 85 الى آخر السورة (111). وبصورة أخص = «وقَالُوا لَنْ نُؤمِنَ لَكَ حتَّى تُفَجِّرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعًا (90) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلاَلَهَا تَفْجِيرًا (91) أو تُسْقِط السماءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بالله والمَلاَئِكَةِ قَبِيلاً (92) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى في السَّمَاء ولَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ. قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ الاَّ بَشَرًا رَسُولاً» (93).

(22) وقد حاول ابن رشد، في مناهج الأدلة، استخراج نسق الأدلة القرآنية على وجود الله ووحدانيته للمقابلة بينها وبين الأدلة التي يعتمد عليها الكلام الأشعري، وانتهى الى تفصيل أدلة القرآن التي أرجعها الى جنسين = «قلنا الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها، اذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين . احدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذه دليل العناية. والطريقة الثانية، ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد، والادراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع». الكشف عن مناهج الأدلة، الفصل الثاني من كتاب فلسفة ابن رشد تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران، المطبعة العربية مصر، الطبعة الثالثة 1968 ص 65.

4 ـ والمفارقة الأخيرة الجامعة للسابقات، هي الطابع السلبي المطلق الذي يستند اليه هذا الدين : **نفي كل سلطة روحية متعالية تستحوذ على فهم المدونة وختم الوحي اللامباشر (الرسائل) أو المباشر (الالهام أو الحلول)**[23].

وقد صاحب هذا النفي للسلط الروحية المتعالية بين الانسان والمعطيين الكوني والشرعي (العالم والقرآن) بما هما محددان «للدين ـ الفطرة»، تحرير عجيب للروح وللجسد، الأول من السلطان الكنسي القاتل، والثاني من الخط المقابل بينه وبين الروح، والجاعل من الحياة سعيا الى التخلص منه. فكان **هذا الدين كأنه دين اللادين بالمعنى المتعارف من الأديان المتقدمة عليه زمانا والمعرفة له بالذات.**

وبيّن بنفسه أن مثل هذا الدين بما هو دعوة الى العودة الى الفطرة يبدو وكأنه دعوة الى تخليص الانسان من المحرمات، مما يجعل من اليسير أن ينزلق أصحابه في احايين كثيرة، بالرخص أحيانا وبالطمع في العفو أخرى، الى

(23) وهذا التحريم للسلطان الروحي المستند الى ختم الوحي وعدم تعيين سلطة للتأويل بديلا عن اتصاله هو الذي مثل اكبر عائق أمام نظرية الامامة ونظرية الوّلاية وبهما ينفصل السني عن الشيعي باطلاق، ويجمع بينهما مبدأ المقابلة بين الظاهر والباطن المؤسس للحاجة اليهما، أعني لعصمة الامام ولدنية الوّلاية.

حياة شبه بهيمية[24]. فاذا أضفنا الى ذلك أن هذه الحنيفية المحدثة التي حددتها مدونة الاسلام القرآنية قد حدثت في ظرف العدم المطلق للدولة العربية بمعناها المادي (المؤسسات والتنظيمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية)، وبمعناها الرمزي (تنظيم الآثار الأدبية والعلمية والتشريعات والمعتقدات والعادات والتقاليد وانماط السلوك)، وذلك لما سيطر على حياة العرب من انعدام الوحدة في المكان (تعدد القبائل)، وفي الزمان (تعدد أيام العرب

(24) هيجل، فلسفة التاريخ (فصل الاسلام وهو فصل يحمل عنوان المحمدية وينضوي، بصورة عجيبة، ضمن القسم الأول من الجزء الرابع الخاص بالعالم الجرماني، اذ هو فصله الثاني صفحات 275 - 278، الترجمة الفرنسية طبعة فرآن باريس 1967) حيث يقول ممهدا لمنزلة الاسلام في التاريخ بالمقابل مع الثورة الجرمانية :

"... bref, tandis que l'Occident commence à se fixer à demeure dans la contingence, la complexité et la particularité, la direction contraire devait apparaître dans le monde pour intégrer la totalité, cela arriva dans la Révolution de l'Orient qui brisa toute particularité et toute dépendance, éclairant et purifiant parfaitement l'âme, en faisant de l'Un abstrait seul, l'objet absolu et de même de la pure conscience subjective de la science de cet Un seul l'unique fin de la réalité - de l'inconditionné, la condition de l'existence (p. 275) :

لكي يختم، بالاستناد الى هذه الخاصية التي ينسبها الى الثورة الاسلامية في الشرق، الى هذا الحكم :

"L'Orient, lui-même, après que l'enthousiasme eût peu à peu disparu, tomba dans la plus grande immoralité : les plus hideuses passions y dominèrent et, comme la jouissance sensuelle se trouve déjà dans la doctrine mahométane, même sous sa première forme, et est proposée comme récompense au paradis, elle prit désormais la place du fanatisme". (p. 278).

وبيّن أن هيجل قد أدرك الخاصية الجوهرية التي تميّز الثورة الاسلامية (راجع ما سنبينه في معالجة الغزالي لمسألة الرسالة المحمدية في مشكاة الأنوار (I.III)) لكنه استنتج منها نتائج خاطئة لما سنبينه من الأسباب، دون الدخول في جدل مع نظريته لرفضنا، منذ البداية، الموقف الدفاعي والمقارنات.

والذاكرات القبلية)، فان شروط الشروع في العمل والعلم الطليقين أصبحت متوفرة، وشديدة الدفع الى جعل هذا الدين يصبح، في مسعى أصحابه الى تكوين الدولة ماديا ورمزيا، دينا تاريخيا بحق، يَنْصَاغُ في صِيَاغَتِهِ للعمل والعلم اللذين موضوعهما ذاته، بما هي فعل تكوين الدولة ماديا ورمزيا.

ان حظ الحنيفية السعيد هو أنها كانت، بالضرورة الخارجية (التاريخ العربي المتقدم عليها)، وبالضرورة الداخلية (طبيعة الدين كما حدده القرآن)، دينا تاريخيا يتحدد بتحدد موضوعيْه، أعني العلم والعمل، لأن ظرف حدوثهما كان خاليا من الدولة المادية والدولة الرمزية، ولأن مضمون مدونتها كانت داعية الى التخلص من النسقيْن المسيطريْن على الحياة الروحية عندئذ، أعني التوراة والانجيل. فوافقت الدعوة الى دين الفطرة الظرف الخالي من معوقات الفطرة، مما جعل العمل والعلم نابعين مباشرة من تأسيسهما الذاتي بوصفهما نشاطين انسانييْن تاريخييْن طليقيْن؛ وهو ما يفهمنا الاندفاعة التي حصلت خلال القرنين الأولين في العمل والعلم، والتي بلغ بها ما عرفته من نشاط حدود الانفجار الفوضوي للمذاهب، والاراء، والأحزاب، حتى كاد يصبح كل مفكر حزبا ومذهبا برأسه !

لكن هذا الظرف لم يكن خاليا من المزالق. فالافلاطونية المحدثة وحدّاها، والتوراتية المحدثة وحداها، كانتا مسيطرتين على الرقعة التي أصبحت امبراطورية العرب، مما جعل الحنيفية المحدثة مُعَرَّضَةً، فلسفيا ودينيا، الى الانقلاب اليهما في صدامها معهما، خلال سعيها لصياغة ذاتها عمليا ونظريا، بما هي محاولة للربط بين مدونتي الاسلام كمرجع (القرآن والسنة)، ونشاطي العمل والعلم كموضوع بصدد الانتساق في الدولة الناشئة، وتامّيْ التنسيق عند الافلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة المسيطرتين على النخبة في جميع البلاد التي فتحها الاسلام عسكريا، ولَمّا تنفتح بَعْدَ ثقافيا وفكريا. لذلك فلا نعجب مما طغى على المحاولات الأولى من طابع الرد أولا، وطابع

الاغتـراب في المردود عليه ثانيا، وهو مـا يفسّـر تبادل التـهم بين المدارس الكلامـيـة، بصـورة جـعلت أكـبـر تهـمـتين تكونان : التـفلسـف أو التـمـسح والتهود[25].

بل ان الافلاطونية المحدثة بمسألتها الرئيسية (الواحد والكثير) وبنمط تفكيرها الأفلوطيني (الكلمة الفائضة) والتوراتية المحدثة بمسألتها الرئيسية (الذات والصفات) وبنمط تفكيرها (الكلمة الخالقة)، توجدان في المدونة الأصلية للإسلام، أعني القرآن، وجودا ملازما لجل الآيات الربوبية والميتافيزيقية، فضلا عن وجودهما الجغرافي في الامبراطورية الاسلامية والتاريخي في ثقافات شعوبها، وهي جميعا من الأمور المساعدة على تحول الرد الى الإغتراب عند تكوّن الانساق الفكرية الأولى للفكر العربي، خاصة وأن الحاجات الآزفة جعلت الدولة تستعمل النخب الموجودة، وهي جلها من الصابئة واليهود والمسيحيين، وكلهم من الحاصلين على الثقافة الفلسفية التي اتحدت في شكل افلاطوني محدث تلفيقي. ولعل دور المترجمين والمنجمين والأطباء من هؤلاء كاف للدلالة على الاتصال الثقافي بين العهد الهلنستي والعهد العربي، رغم الانفصال في مستوى النظرة الحضارية التي تمثلها الحنيفية المحدثة بالمقابلة مع الافلاطونية المحدثة.

لكن اعتبار القرآن أن التوراة والانجيل الحادثين فعلاً في التاريخ، غير التوراة والانجيل المحرفين كما هما عند اليهود والنصارى ونسبة الأولَيْن الى

(25) مع التعيين : فالتفلسف لا يعني البحث العقلي عامة، بل البحث في الموسوعة الفلسفية لذلك العهد، والمتمثلة في مدونة المعارف والممارسات الافلاطونية المحدثة بعلومها وتنجيمها وسحرها وسيميائها. والتهود والتنصر لا يعنيان الانتساب الى الدينيْن الكتابيّيْن، اذ أن أصحابهما كانوا موجودين ومعترف بهم، ويسهمون في الحياة الفكرية والثقافية بصورة طبيعية، بما هم أهل ذمة،بل هو يفيد استعمال الكلام التوراتي المحدثَ في طرح المسائل اللاهوتية ومعالجتها مثل المدارس الكلامية المسيحية واليهودية الموجودة عندئذ في الشرق.

الفطرة المطابقة للاسلام، بما هو حنيفية محدثة، والثانيين الى تحريفه، جعلا محاولات الفكر الاسلامي تتحدد دائما بالاضافة السالبة الى هذين الحدين كما وردا في كتابيهما، وبالاضافة الموجبة مع هذين الحدين كما وردا في القرآن. واذن فالتوراة والانجيل نوعان :

* **التوراة والانجيل الصحيحان، وهما القرآن نفسه**، أو على الأقل ما ورد فيهما منه، ولا يختلفان عن الحنيفية المحدثة بشيء له مساس بجوهر الدين، بما هو فطرة العمل والعلم.

* **التوراة والانجيل المحرّفان، وهما غير القرآن**، ويمثلهما مدونتا اليهود والنصارى المختلفتان عن القرآن، أو على الأقل ما فيهما من مخالف للقرآن. وابتعادهما عن القرآن هو مقياس تحريفهما للآولين اللذين هما القرآن. أو دين الفطرة الواحد والمتقدم بالذات.

وقد حدد القرآن الحنيفية المحدثة بهاتين الاضافتين السالبة والموجبة الى حديها التوراتي والانجيلي، بطريقتين : احداهما جدالية مع المدونتين الموجودتين عند الأقلية اليهودية والمسيحية في الأرض العربية، وذلك لدحضهما. **والثانية موجبة درس فيها القرآن ظاهرة الدين الكلية، بما هي اسلام حنيف، موجودة في كل دين تاريخي، من لدن آدم فاتح الرسل، الى محمد خاتمهم، وذلك من خلال عرضه لأحداث التاريخ الانساني، بما هو تاريخ العمل والعلم**. لذلك كان اصلاح التحريف، أو العودة الى الفطرة، أو الى النص المتأخر بالزمان والمتقدم بالذات، اصلاحا يقع بطريقتين :

* **الأولى**، هي مناقشة نظريات العلم والعمل في التوراة والانجيل بنظريات العلم والعمل في القرآن ؛ **أي مقابلة مذهب بمذهب، وهو الشكل النقلي للحنيفية المحدثة.**

* **والثانية، هي مناقشة نظريات العلم والعمل في التوراة والانجيل** بوقائع العلم والعمل في التاريخ الانساني: **أي مقابلة مذهب بوقائع، وهو الشكل العقلي للحنيفية المحدثة.**

لذلك كانت التوراتية المحدثة المسلوبة موجودة في المدونة الاسلامية وجود الحنيفية المحدثة السالبة لها، مما يجعل النص القرآني محاولة لتخليص نشاطي النظر والعمل الفطريين من ما بعدهما التوراتي والانجيلي المزيفين لهما، والمبتعدين، من ثم، عن الاسلام، بما هو دين الفطرة. **وبذلك لم تكن العودة في الحنيفية المحدثة عودة النص اللاحق الى النص السابق، بل اعادة النص السابق الى الموضوعات التي عتّم عليها، وأراد النص اللاحق ابرازها.** من هنا كان الاحتكام الى التاريخ الفعلي للعمل والنظر، بما هما ظاهرتان فطريتان، وبما يكون الدين ممارستهما الفطرية[26].

وقد دخلت الافلاطونية المحدثة الى الحنيفية المحدثة من باب الردود على التوراتية المحدثة، اداة جدل في البدء، ثم عنصرا مكونا من بعد. وأصبح التلازم بين سلب التحريف التوراتي المحدث والافلاطونية المحدثة وحدي كل منهما أعني الافلاطونية والأرسطية والتوراتية والانجيلية، هو البنية المعتمة في عملية «العودة ـ التجاوز» التي دعت اليها الحنيفية المحدثة، بما هي عودة الى

---

(26) ولهذه العلة تبدو المقارنة الخارجية محقة عندما تعتبر القرآن مدونة مقتبسة للكثير من المدونة التوراتية والانجيلية. **لكن مضمونه الحنيفي المحدث في قطيعة مطلقة معهما لكونه دعوة الى محاكمتهما بالتاريخ الفعلي للانسان الخاضع لمعيار ما يلائم الفطرة الانسانية العاملة والناظرة وهو، من ثم، يستند الى دحضهما المتجاوز بالمعنى الذي وصفنا.** اعادة السابق الى اللاحق بالزمان بوصفه المتقدم بالذات ، القرآن اصبح اصلا والتوراة والانجيل **فروعا محرفة له بما فيهما من مخالف لتعاليمه.**

مكوّنيْها، موضوعيْ الدين والفلسفة أعني العلم والعمل، بوصفهما نشاطين تاريخيين يتحددان بذاتهما، وبمعزل عن سلطة كهنوتية يمثلها الفلاسفة والمتكلمون والمتصوفة. وأصبح استئناف العمل والعلم في الظرف الحالي محاولة مستمرة للتخلص من الافلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة. وهو ما يفسّر الطابع السالب لهذا الفكر في سعيه الى وضع نظرية العلم ونظرية العمل، وتأسيس المدينة الرمزية والمدينة المادية عليهما، فكانتا مدينتين هشتين يعسر أن نجد لهما عمودا فقريا صلبا[27].

ومعنى ذلك أن جوهر الصراع الذي خاضته الحنيفية المحدثة، عند سعيها الى تحديد السلوك العلمي والعملي - وهي بصدد بناء الدولة المادية والدولة الرمزية في ظرف عدمهما الذي يكاد يكون مطلقا - كان مقاضاة للافلاطونية المحدثة الهلنستية والتوراتية المحدثة الهلنستية اللتين كانتا سائدتين في الشرق، بالإحتكام الى نشاطي العلم والعمل الحادثين فعلا في التاريخ العربي أولا والانساني المتقدم على الاسلام والمعاصر له ثانيا. ولهذه العلة تحدثنا عن المحددات التاريخية بالاضافة الى المحددات البنيوية لمسألة الكلي، واعتبرنا تحديدها شرطا في معالجة المنزلة التي يشغلها الكلي في الفلسفة العربية. ذلك أن تاريخ العمل وتاريخ العلم، في الحضارة العربية، بوصفهما مرتبطين بالحنيفية المحدثة بما هي مرجع العمل والعلم، يمثلان تاريخ التخلص من التوراتية المحدثة، ومن الافلاطونية المحدثة الهلنستيتَيْن. ومن ثم فهو تاريخ المحاولات المولدة للتاريخ الانساني الحديث الذي ينقلنا من سيطرة افلاطون وأرسطو

---

(27) وقد حاولنا، في الفصل الأول من الباب الأول، تحديد أسباب هذه الهشاشة ودورها في مسألتنا، ودور مسألتنا فيها.

وموسى وعيسى الى سيطرة النشاط العملي والنشاط النظري نفسهما، بما هما طليقان وذاتيا التشريع، أي تاريخ التخلص من الفلسفة المجمّدة، والدين المجمّد اللذين جعلا من العلم والعمل الوهميّين بديليْن عن العلم والعمل التاريخيّيْن. فكانت الميتافيزيقا بما هي علم طبيعة مطلق في الوهم، والميتاتاريخ بما هو علم تاريخ مطلق في الوهم، بديليْن عن الغزو المتدرج للطبْيعة وللتاريخ بالعلم والعمل الانسانييْن.

ولو أتت الدعوة المحمدية في غير الظرف الذي وصفنا، وبغير المضمون الذي حددنا، لكانت من جنس البدع العقدية التابعة للتوراة أو للانجيل. ولا يخلو تاريخ الفكر، والتاريخ عامة، ممن يذهب الى هذا الزعم، فكان التاريخ الاسلامي يكون جزءا من الامبراطورية الرومانية الشرقية، مثل البدع المسيحية حول الأقانيم[28]. ومن ثم فان أهمية الثورة الاسلامية هي كونها، بالاضافة الى مضمونها الذي ذكرنا، نشأة مستأنفة، بحكم ظرفها التاريخي الحضاري والجغرافي السياسي وبحكم كونها قد بنت دولة مادية ودولة رمزية. وهي نشأة نظرية وعملية يعتبرها الاسلام، بما هي جوهرُه جوهرَ كل الثورات الدينية قبله زمانا، بوصفها اياه ذاتيا، أي ان تجربة تكون الملل والأمم التاريخية واحدة في مستوى النظر والعمل : التشريع الذاتي أو الفطري للعمل والنظر في المجتمع الانساني الذي لا يعلو عليه

---

(28) ان العودة الى ما قبل التوراة والانجيل وجعل الدين ظاهرة انسانية غير مقصورة على شعب مختار يمثلان شرطي التخلص من مثل هذا الفهم الذي يزعم بأن الأديان السماوية الثلاثة من مصدر واحد بمعنى المدونة الواحدة. فالتقدم بالذات رغم التأخر بالزمان مع شمول الانسان كانسان ينفيان عن الاسلام كل اتصال مع الدينين السابقين وكل تبعية لهما لكونه داحضًا باطلاق لأساسها العنصري.

سلطة، لكون الأمة لا تجمع على خطا أبدا، بحيث ان منطلق التاريخ الانساني، بما هو صراع عملي ونظري بين البشر، يحكمه مبدأ الغلبة لمن يعتقد حيازته المطلق، وينتظم بحسب هذا الاعتقاد، فيكون في عمله ونظره مشرّعا لذاته باطلاق اذ حتى مقدساته التي تعلو عليه، فهي، بنت تشريعه الذاتي لتشريعه الذاتي.

والنشأة المستأنفة عن عدم، التي تكون الغاية فيها مطابقة للبداية، لم تكن، في التاريخ الانساني، الاّ من حظ بعض الأمم التي حددت منعرجات هذا التاريخ المعلوم. ويمكن حصر هذه المنعرجات بالصورة التالية، المساعدة على تحديد منزلة الكلي في الفلسفة العربية.

1 - **نشأة الشكل الديني** بما هو عبادة للشريعة المطلقة أو للمطلق العملي لتحقيق الاستقرار السياسي والروحي، بوصف ذلك شرطا في السيادة على الطبيعة التي تعتبر مسخرة للانسان ؛ وهذا ما اكتمل عند أمم الشرق الى ان تحوّل الى شرائع مطلقة منزلة من السماء مقابل الشرائع التاريخية الموضوعة في الأرض[29].

2 - **نشأة الشكل الفلسفي** بما هو عبادة للطبيعة المطلقة أو للمطلق النظري لتحقيق الاستقرار المعرفي والعقلي، بوصف ذلك شرطا في السيادة

---

(29) وبيّن أن هذه المقابلة ستكون مصدر الفصل بين السياسة بما هي تاريخية والدين بما هو ما بعد تاريخي، ومصدر الصدام بين السماوي أو ما يقع باسمه والأرضي أو ما يقع باسمه. ومن هنا المقابلة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني الذي حدث عند الأمم الكتابية الثلاثة ؛ اليهود والنصارى والمسلمين، كما يشير الى ذلك ابن خدون المقدمة، الباب الثالث الفصل 35 ؛ في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود ص 408 - 416.

على الشريعة التي تعتبر مسخرة للانسان ؛ وهذا ما اكتمل عند أم يونان، وتحول الى حقائق مطلقة مقابل المعرفة التاريخية الحاصلة بالتجربة[30].

3 ـ نشأة الصدام بين شكل عبادة الشريعة لسيادة الطبيعة وشكل عبادة الطبيعة لسيادة الشريعة، وهذا هو المميز الأساسي للمرحلة الوسيطة من التاريخ الانساني عند العرب أولا وخاصة تم عند اللاتين بعد ذلك ؛ وهو صدام يمثل بعده الأول اللاهوت الوضعي، وبعده الثاني اللاهوت العقلي. وهذا الصدام لم يتخلص منه الانسان الى اليوم لكون صيغته الأسلامية هي التي مازالت محددة لخصائصه الجوهرية في العالم جميعا.

وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا الصدام الى النتيجتين المتقابلتين، أعني الى التخلص من العبادتين، والى التخلص من السيادتين في نفس الوقت، أعني الى الفوضى الدينية والفلسفية المطلقة المتزامنة مع الجمود الديني والفلسفي المطلقين. وهذا الجمود المطلق والفوضى المطلقة هما اللذان حددا أعصى العهود على التعريف أعني العهد العربي (واللاتيني)، ومنزلة الكلي فيه، لأن الصدام بين عبادة الطبيعة (= ما بعد الطبيعة) وعبادة الشريعة (= ما بعد التاريخ) من أجل السيادة على الطبيعة (علم الطبيعة الحقيقي والسيطرة التقنية عليها) وسيادة الشريعة (علم التاريخ الحقيقي

---

(30) وبيّن أن هذه المقابلة ستكون مصدر الفصل بين العلم بما هو تاريخي والفلسفة بما هي ما بعد تاريخية، ومصدر الصدام بين السماوي أو ما يقع باسمه والأرضي أو ما يقع باسمه. ومن هنا المقابلة بين سلطان الوهم الفلسفي وسلطان الواقعات العلمية الذي حدث في عهود الفكر الانساني، عند انحطاطه. فتتوازى حركتان احداهما متجهة الى الانساق تشبعها شرحا وتحليلا لعلها تستخرج منهاالحقيقة، والأخرى تتجه الى العالم نفسه لتلاحظه وتدرسه بعين بِكْرٍ تمكنها من وضع نظريات تكون في الغالب منافية للانساق السائدة. لذلك غالبا ما يصبح العمل العلمي شبيها بالثورة الدائبة على الحاصل من الحقائق المزعومة.

والسيطرة السياسية عليه) سيجعل هذا العهد عهد بداية النهايات (العبادتان) ونهاية البدايات (السيادتان). فهو بداية نهاية العبادتين، حيث هزت الفلسفة الدين، وهزّ الدين الفلسفة في عقول البشر، وهو نهاية بداية السيادتين، حيث بدأ العلم والعمل الفعليان يسيطران بحق على الطبيعة وعلى الشريعة، فأصبح العالِم يبحث خارج الفلسفة والسياسي يعمل خارج الدين. وحتى اذا تدثرا بهما، فذلك مجرد دثار خارجي من جنس الحفاظ على بعض العبارات التقليدية في أساليب الكتابة لا غير. وكون هذا العهد بداية نهاية ونهاية بداية، جعله ذا طابع غير محدَّد، مما يسر ضمَّه الى ما قبله أو الى ما بعده، وضمهما اليه بحسب عقيدة الباحث فيه، الذي يستصغر دوره في الحالة الأولى، ويستعظم دوره في الحالة الثانية.

وقبل تعيين المنزلة التي يشغلها هذا العهد، بما هو ظرف محدّد للتجربة الفكرية العربية، لا بد من تعليل التسمية التي أطلقناها على الاسلام، أعني الحنيفية المحدثة، ومن تفسير مضمون المفارقات التي جعلته يكون نفيا للدين والفلسفة، بما هما واضعان للمنزلة الواقعية للكلي في العلم والعمل. وفعلا فليس التناظر بين الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الآ اسميّا، ذلك أن الافلاطونية المحدثة، وصلية كانت أو فصلية في فرعي كل منهما، قد رفعت ما هو بطبعه نسبي الى الاطلاق (المعرفة العقلية)، في حين أن الحنيفية المحدثة، وصلية كانت أو فصلية في فرعي كل منهما، قد خفضت ما هو بطبعه مطلق الى الاضافة (المعرفة المنزلة = النسخ والتعديل) ؛ ذلك أن تأسيس الدين على الفطرة وختم النبوة، دون سلطة روحية مطلقة يفيدان نفي الاطلاق، وامتناع الاستناد الى غير الاجتهاد النسبي المعتمد على العقل، بما هو ملكة فطرية نسبية مدركة

للمعطيين الطبيعي والشريعي بما هما فعلان الاهيان لا يعلمهما في ذاتهما الا الرب. ومعنى ذلك أن الطبيعة والشريعة، أو العالم والتاريخ هما آيتا الحكمة الالهية، وأولاهما تمثل **الحقيقة الكونية**، والثانية **الحقيقة الشرعية** أو الأمرية[31]، وكلتاهما لا تدركان في ذاتهما، بل بالاضافة الى المجتهد الذي لا يمكن أن يدعى انه سلطة روحية مطلقة، تُغني عن الشهادة الشخصية لكلا **المعطيين** يشهد بها المؤمن ليكون مسلما.

فلا عجب، عندئذ، اذا أصبح هذان الأمران - ختم الوحي ونفي السلطة الروحية الوسيطة - أهم ما أزعج كل المحاولات التي سعت الى جعل الحنيفية المحدثة توراتية محدثة أو افلاطونية محدثة، عند الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، وخاصة في الكلام والتصوف الباطنيّيْن. فاحتالوا ما استطاعوا لوضع نظرية الامام والولي بما هما مدركان للمعنى الباطني ووسيطان بين المعطى الطبيعي (علم الطبيعة والعالم)، والمعطى الشريعي (علم القرآن والتاريخ الديني)، والانسان الذي ليس له هذه القدرة المصحوبة بالعصمة. لكن الحنيفية المحدثة، بما هي اسلام الفطرة الأصلية واسلام الرسالة الخاتمة الناسخة للرسالتين السائدتين في العالم، والمانعة لكل ادعاء للعصمة - نبوة كانت أو امامة أو ولاية أو خلافة - منافية للتأويلات التوراتية المحدثة، أو الافلاطونية المحدثة، لأن التعامل الوحيد الذي لا يناقض ختم الوحي، ورفض السلطة الروحية الوسيطة، هو الاجتهاد النسبي في النظر والعمل، في غياب اطلاق الوحي المتصل، والحلول، والسلطة الروحية الوسيطة، امامة كانت، أو ولاية، أو حتى فيلسوفا

---

(31) ابن تيمية، الفتاوى، الجزء الحادي عشر، ص 262 خاصة .وكثير من الناس يتكلم بلسان الحقيقة ولا يفرق بين الحقيقة الكونية القدرية المتعلقة بخلقه ومشيئته، وبين الحقيقة الدينية الأمرية المتعلقة برضاه ومحبته. وكذلك الرد الأقوم صفحات 73 وما بعدها.

ملكا. ومن هنا يتضح معنى الصدام بين التصوف الثاني وابن تيمية وابن خلدون[32] مثلا.

لكن محاولات التخلص من الافلاطونية المحدثة الهلنستية فلسفيا، ومحاولات التخلص من التوراتية المحدثة دينيا، انطبعت جميعها بطابع الافلاطونية المحدثة، وبطابع التوراتية المحدثة على الأقل من حيث جدلية المراوحة بين حديهما لا كما هما في ذاتهما، بل كما هما فيهما.لذلك، فانه مثلما أن وحدة حديْ الفلسفة لم تكن لتحدث في المرحلة العربية الآ بالوصل وفرعية (المشائية والصفوية)، والفصل وفرعية (الرشدية والاشراقية)، لم يكن بوسع وحدة حديْ الدين لتحدث في المرحلة العربية الآ بالوصل وفرعية (الكلام البهشمي وتصوفه، والكلام الاشعري وتصوفه)، والفصل بفرعيه (الكلام الثاني وكذلك التصوف الثاني بعد الغزالي)[33] ؛ مما أدى الى

(32) ابن تيمية = المجلد الحادي عشر من مجموع الفتاوى، وكذلك الرد الأقوم والسبعينية، وابن خلدون فصول التصوف من المقدمة (وهي في الباب الأول والباب الثالث والباب السادس)، وتتعلق بالتصوف كمذهب ثم ببعديه المعرفي (الباب الأول) والسياسي (الباب الثالث). أما الباب، السادس فيدرسه من هذه الوجوه الثلاثة ـ ثم خاصة رسالته الموسومة بشفاء السائل لتهذيب المسائل.

(33) سنحلل فيما بعد هذا التصنيف ونبرره. ويكفي هنا أن نشير الى أن المقابلة بين البهشمية والاشعرية، بما هما فرعا الاعتزال المائل الى التشيع، والمائل الى التسنن، لا تعني أن الكلام قبلهما لا يعنينا، ولا أن الكلام غير الاعتزالي بهذا المعنى لا يهمنا، بل هو فقط يفيد بأننا نتشغل بالنواة المحركة. كما أن المقابلة بين ما قبل الغزالي وما بعده سيأتي تعليلها، ويكفي أن نشير الى أنها، فضلا عن كونها مسلما بها من مؤرخي الكلام (ابن خلدون مثلا، المقدمة، الباب السادس، فصل علم الكلام)، تعبر عن أمر لا ينكره أحد. فسيطرة الكلام الأشعري المتفلسف وسيطرة التصوف الباطني المتفلسف، أصبحت من سمات القرنين الثاني عشر والثالث عشر في المشرق والمغرب الاسلاميين.

اهمال المعنى الحقيقي للحنيفية المحدثة،لكأن ختم النبوة ونفي السلطة الروحية وما ينتج عنهما من البديل عنهما - أعني الاجتهاد في علم الطبيعة وعلم الشريعة لم ياتيا صريحين في المدونة الاسلامية. وبذلك ظلت فلسفة الفطرة في النظر والعمل، ودين الفطرة في العمل والنظر، أو بصورة أدق علم الطبيعة والعمل فيها الاجتهاديان، وعلم الشريعة والعمل فيها الاجتهاديان من الأمور الحادثة على هامش الانساق الفلسفية والكلامية والصوفية التي صار لها طغيان السلطان الروحي الوسيط، وكاد ينهي كل معنى للحنيفية المحدثة، كما يحاول اثباته ابن تيمية في النظر، وابن خلدون في العمل.

ان التنسيب الديني للعلم والعمل الذي ينتج عن ختم النبوة ونفي السلطان الروحي الوسيط جعلنا في وضعية عجيبة. فالعلم والعمل اجتهاديان غنيان عن الاطلاق، ويكفي فيهما إعمال العقل بحسن نية في المعطيين الطبيعي والشريعي، بما هما آيتا الحكمة الالهية. والإطلاق الفلسفي للعلم والعمل الذي ينتج عن وضع الميتافيزيقا والميتاتاريخ جعلنا في وضعية عجيبة. فالعلم والعمل لَدُنّيان غنيان عن الاجتهاد، ويكفي فيهما عصمة الولاية أو الامامة أو الاتصال بالعقلِ الفعال؛ فصار العلم والعمل مستندين الى سلطة روحية مطلقة لها القدرة على ادراك باطن الطبيعة وباطن الشريعة - وهما شيء واحد أو هكذا صارا - بعد رسائل اخوان الصفاء.

والغريب أن الفلسفة، بالاطلاق، أدت الى ضرورة السلطة الوسيطة أو الكنيسية المعصومة، وهو ما حدث في الافلاطونية

الحدثة التي أصبحت باطن الشرع في الكلام الباطني[34]، وأن الدين، بالتنسيب، أدى الى نفي الكنيسة المعصومة، ووضع الاجتهاد، وهو ما حدث في الحنيفية الحدثة التي أصبحت ظاهر الشرع في الكلام الظاهري[35].

---

(34) الباطنية نوعان :

* الباطنية بما هي عَلَمٌ يطلق على الاسماعلية خاصة. وهي لا تصح الآ على الغلاة من الشيعة التي وضعت نظرية المطابقة المطلقة بين الشكل الديني والمضمون الفلسفي فجعلت منه عقيدة اخوان الصفاء، التي وحدت جميع الأديان في شكلها العقدي السياسي وجميع الفلسفات في مضمونها الافلاطوني المحدث، ودعت الى تكوين دولة الأخيار. ولعل الدولة الفاطمية هيّ ذروتها السياسية، ومضمون التعليم الذي يشرف عليه الدعاة هو ذروتها العقدية.

* الباطنية بما هي صفةٌ عامة تشمل جميع المذاهب التي تجعل الشريعة ذات باطن لا يدركه الآ الامام المعصوم، وهذا يصح على جميع فرق الشيعة، بل هو الخاصية الأساسية للتشيع ، اذ هو الأساس العقدي للحاجة الى الامام. ولو كانت الشرائع غنية عن السلطة الروحية المعصومة القادرة على ادراك الباطن الخفي عن غيرها، لما أصبح للامامة أي معنى ولأصبحت الشيعة سنية، لكونها تتصور الامامة من المصالح الدنيوية الاجتهادية المعتمدة على البيعة. لذلك كانت أهم حجج ابن خلدون في الرد عليهم - في المقدمة وشفاء السائل - هي نفي هذا الأساس ، نفي حاجة القرآن الى السلطة المعصومة المؤولة.

(35) الظاهرية، وهي كذلك نوعان =

* اسم عَلَمٌ أطلق على الظاهرية العملية بلغة ابن رشد وتتعلق بالظاهرية الفقهية ، أعني ظاهرية الأحكام الفقهية ونفي القياس الفقهي، ولهذه الظاهرية فرعان مشرقي، ويمثله خاصة مؤسس المذهب الظاهري، ومغربي ويمثله خاصة ابن حزم.

* خاصة عامة تتعلق بمعاملة الكتاب والحديث معاملة أي نص لا يتضمن باطنا يحتاج الى سلطان معصوم لفهمه، فيكون وسيطا بين المؤمن والنص. وهذه الخاصية تعم جميع فرق السنة، وهي تتجاوز المسألة الفقهية الى المسألة النظرية - وهذه الظاهرية لا تنفي القياس في الفقه، ولعل أحسن ممثل لها أحمد ابن حنبل والمذهب الحنبلي عامة، وخاصة ابن تيمية.

فكيف سيكون ما بين هذين الحدين المتقابلين تقابل الباطنية والظاهرية ؟ وكيف سيلتقي هذان الحدان في النهاية التقاء عجيبا يجعل الظاهرية تصبح ذروة الباطنية[36] ؟

اذا أدركنا أن الاطلاق الفلسفي في الافلاطونية المحدثة وفي حديها، وقد أصبحت مضمون الكلام الباطني، ليس الآ ثمرة لواقعية الكلي النظري والعملي حيث التقى الطبيعي الفلسفي والشريعي الديني، فتأسست السلطة الروحية بما هي سلطة تسود الدولة وتشرع للعلم وللعمل، فاننا سنفهم أن التنسيب الديني في الحنيفية المحدثة وفي حديها، وقد أصبحت مضمون الكلام الظاهري، ليس الآ ثمرة واحدة لم تحدث الآ لنفي هذه الواقعية، والسلطة الروحية المستندة اليها، ولتحرير العلم والعمل من سلطان الميتافيزيقا الفلسفية والميتاتاريخ الديني ليصبحا مشرعين لذاتهما في تاريخية الانسان العامل والعالم.

لكن الذي حدث بالفعل هو أن الحنيفية المحدثة قد وجدت نفسها في كماشة ، فكها الأول الافلاطونية المحدثة، وفكها الثاني التوراتية المحدثة. فأصبحت صراعا فلسفيا للتخلص من الافلاطونية المحدثة،وصراعا دينيا للتخلص من التوراتية المحدثة، مما جعل العلم والعمل، بما هما نشاطان تاريخيان اجتهاديان، متراوحين بين التجميد الافلاطوني المحدث في واقعية الكلي الطبيعي، والتجميد التوراتي المحدث في واقعية الكلي الشريعي، كنسقين

(36) أعجب ما في هذا اللقاء أن ابن حزم، وهو المشهور بالظاهرية، الف رسالة في اللاهوت لا يمكن، ان صحت نسبتها اليه، أن تكون الآ من جنس الموقف الصفوي حيث ينقلب الشرح الحرفي لنظرية الخلق الى ذروة الباطنية (رسالة الرد على الكندي الفيلسوف وتوابعها تحقيق احسان عباس مكتبة دار العروبة القاهرة 1960، صفحات 189 الى 235). كما أن مميزات النسق الاكبري الأساسية هي تحويل الشرح الحرفي للقرآن الفاظا وحروفا - الى ذروة الشرح الباطني - أي ان باطنية ابن عربي هي في الواقع فهم القرآن فهما حرفيا وسنعود الى اثبات ذلك في الفصل المتعلق به (3.III و 4).

سائدين في الحضارة التي استمرت بعد الاسلام، والدعوة الى التحرّر منهما الواردة في مضمون الحنيفية المحدثة وظرف سعيها الى تحقيق الدولة المادية والرمزية الموافقة لها. لذلك اعتبرنا الفلسفة العربية والكلام العربي مسعيين للتخلص من الافلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة لنقل الفكر من الواقعية الطبيعية والشريعية للكلي الى الاسمية الطبيعية والشريعية للكلي. التي اكتملت عند ابن تيمية في مجال النظر، وعند ابن خلدون في مجال العمل. واذن فتاريخ الفلسفة العربية والكلام العربي هو تاريخ محاولات التخلص هذه من الافلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة. وعندما التقى هذان السعيان، في القرن الحادي عشر، انفجرت الافلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثة وحدّاهما. فانتقل الفكر العربي من الوصل بين حدي كل منهما (افلاطون وارسطو في الفلسفة، والتوراة والانجيل في الدين) الى الفصل بين حدي كل منهما، سعيا الى الملاءمة بين ما بعد العلم، وما بعد العمل المطلقين والعلم والعمل النسبيين. وادراك هذا الانفجار وعدم الملاءمة التي أبرزناها هما اللذان انطلق منهما ابن تيمية في ردوده على الفلسفة والتصوف والكلام لوضع نظرية العلم الاسمي(37)، وابن خلدون لوضع نظرية العمل الاسمي(38).

---

(37) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين، ودرء تعارض العقل وما يتضمنانه من نفي للميتافيزيقا النظرية التي تعود، في جوهرها، الى وضع نظرية الماهية الواقعية مفارقة كانت أو محايثة، وعدم التسليم بأن الماهيات أمور ذاتية للأشياء، بل هي مخترعات من وضع العالم لتصنيف الأشياء حسب الغاية من علمه.

(38) ابن خلدون ، المقدمة وشفاء السائل وما يتضمنانه من نفي للميتاتاريخ العملي الذي يعود، في جوهره، الى وضع نظرية القيمة الواقعية مفارقة كانت أو محايثة، وعدم التسليم بأن القيم ليست أمورا ذاتية للأشياء بل هي من وضع الأقوياء والعصبيات الغالبة لتحقيق ارادتهم.

فكيف كان العلم والعمل في المرحلة العربية بداية النهاية بالنسبة الي عبادة الطبيعة من أجل السيادة على الشريعة، أي كيف سعى هذا العلم والعمل الى الاطاحة بما بعد الطبيعة الافلاطونية المحدثة وبما بعد التاريخ التوراتي المحدث ؟ ذلك هومناط المنزلة التي سيُحددها ابن تيمية للكلي النظري. وكيف كان العمل والعلم في المرحلة العربية بداية النهاية بالنسبة الى عبادة الشريعة من أجل السيادة على الطبيعة،أي كيف سعى هذا العمل والعلم الى الاطاحة بما بعد التاريخ التوراتي المحدث وبما بعد الطبيعة الافلاطونية المحدثة ؟ ذلك هو مناط المنزلة التي سيُحددها ابن خلدون للكلي العملي.

وفعلا فبما هي بداية النهاية بالنسبة الى عبادة الطبيعة كانت الفلسفة العربية ميتافيزيقا سالبة، همها الأول تجاوز الافلاطونية المحدثة الهلنستية، رغم كونها تبدو، سطحيا، عودة اليها. وبما هو بداية النهاية بالنسبة الي عبادة الشريعة، كان الكلام العربي ميتاتاريخا سالبا، همه الأول تجاوز التوراتية المحدثة الهلنستية، رغم كونه، سطحيا، يبدو عودة اليها. والمعلوم أن السعي الى تجاوز الافلاطونية المحدثة، بما هو ميتافيزيقا سالبة، سيبدو عودة الى حديها الافلاطوني والأرسطي (الصفوية والمشائية)[39]، وهو في الحقيقة عودة الى مناقشة حلول حديها لمسألة الكلي النظري لتخليص العلم والعمل منهما. والمعلوم كذلك أن السعي الى تجاوز التوراتية المحدثة، بما هو ميتاتاريخ سالب،

(39) وكذلك الاشراقية والرشدية حيث يربو هذا الميل الى احياء الحدين كما يتبيّن من رفض السهروردي للمشائية العربية بما فيها ما هو غير منتسب الى الاتجاه الافلاطوني والصوفي، ومن رفض ابن رشد للمشائية العربية بما فيها ما هو غير منتسب الى الاتجاه الأرسطي والتجريبي، بحيث صار الاشراق تطهيراً للافلاطونية المحدثة في الاتجاه الصفوي، وصارت الرشدية تطهيراً للافلاطونية المحدثة في الاتجاه المشائي.

سيبدو عودة الى حديها التوراتي والانجيلي (الظاهرية والباطنية)[40]، وهو، في الحقيقة، عودة الى مناقشة حلول حديها لمسألة الكلي العملي لتخليص العلم والعمل منهما. وبذلك تكون الفلسفة العربية مناقشة للميتافيزيقا، تدرجت من محاورة الافلاطونية المحدثة الى محاورة حديها افلاطون وأرسطو لتحديد منزلة الكلي النظري والعمل المستند اليه؛ ويكون الكلام العربي مناقشة للميتاتاريخ، تدرجت من محاورة التوراتية المحدثة الى محاورة حديها موسى وعيسى، لتحديد منزلة الكلي العملي والنظر المستند اليه: بما يجعل الحنيفية المحدثة ثورة فكرية تبدو قد انتهت الى العدم والسلب المطلقين، بوصفهما شرطي التخلص من الواقعية الطبيعية للكلي في الفلسفة، ومن الوقعية الشريعية للكلي في الدين، بحيث بات الجدل مباشرا مع الافلاطونية والأرسطية، بتوسط نفي الافلاطونية المحدثة، ومع الانجيلية والتوراتية، بتوسط نفي التوراتية المحدثة. فكان الوسيطان المنفيان الحجاب الذي منع الفلسفة والدين من الاستحالة الى نشاط نظري وعملي تاريخي، غني عن الاطلاق العقلي، والاطلاق النقلي.

ولم تبرز خصائص هذه الثورة الآ بفضل هذا العدم الذي انتهت اليه محاولات التحديد بالوصل بين حدي الافلاطونية المحدثة (افلاطون وأرسطو)، وبين حدي التوراتية المحدثة (موسى وعيسى)، وبالفصل بينهما، بحيث ان جوهر الصدام بين هذين النسقين والحنيفية المحدثة لم يتضح الآ بفضل النشاط الحي المنظر للعلم العقلي والنقلي، والمانع من مواصلة الاستناد الى هذين

(40) وكذلك وسيطاهما البهشمي، وهو الاعتزال ذو الميل الشيعي، والأشعري وهو الاعتزال ذو الميل السني. ولهذه العلة يعتبر الشهرستاني أبا هاشم عائدا الى نظرية الاقانيم المسيحية عندما وضع نظرية الأحوال. ويمكن القول، في المقابل، ان نظرية الأحوال عند الشهرستاني، بما هو أشعري، ابتعاد في الاتجاه المقابل نحو الحد الثاني الذي هو التوراتية.

المابعدين الجامدين = ميتافيزيقا الافلاطونية المحدثة، وميتاتاريخ التوراتية المحدثة، أعني واقعية الكلي الطبيعية، وواقعية الكلي الشريعية، بما هماما بعد العلم والعمل اللاتاريخيين.

وفعلا، فلقد كانت تجربة بناء المدينة أو الدولة المادية عمليا والدولة الرمزية نظريا، في القرنين الأولين من التاريخ العربي تجربة حية كان وضع نظرية العمل فيها مصاحبا للعمل نفسه (أعني بناء الدولة السياسية)، ووضع نظرية العلم فيها مصاحبا للعلم نفسه، (أعني بناء العلوم العربية نقليها وعقليها). فكان العمل والعلم التاريخيان حكمين على ما بعد العلم وما بعد العمل الجامدين في الفلسفة والدين، بما هما افلاطونية محدثة وتوراتية محدثة. وهذه المحاكمة للمابعد بالموضوع هي الحنيفية المحدثة، اذ، كما ذكرنا، يحاكم القرآن التوراة والانجيل بالعلم والعمل كما حدثا في التاريخ، باعتبارهما خاضعين للفطرة الانسانية التي هي الحنيفية، أو الاسلام، والتي تنافي التهويد والتنصير.

وبّين أننا لن نؤرخ للانقلاب الحاصل في العلم والعمل من حيث أحداثهما، اذ أن العلوم والأعمال بما هي لحداث عديمة الدلالة، اذا لم نحدد نظرياتهما التي غيّرت ما بعدهما الفلسفي والديني، فاعطتهما معنى لم يكن لهما من قبل. ذلك أن الصدام بين عبادة الطبيعة وعبادة الشريعة من أجل السيادتين المقابلتين أي سيادة الشريعة بعبادة الطبيعة. وسيادة الطبيعة بعبادة الشريعة، لم يبق صداما فكريا عاما مقصورا على الجدل الفكري، بل أصبح قطيعة عميقة قدّتْ الاسلام الى فلسفتين في العلم والعمل، احداهما يجمع بين تقازيحها اللامتناهية اسم التشيع، والثانية يجمع بين تقازيحها اللامتناهية اسم التسنن، وكل ما يتوسط بينهما ينشطر حتما الى جناحين أحدهما يميل الى الأولى، والثاني الى الثانية، كما كان الشأن بالنسبة الى الاعتزال بما هووساطة

نظرية بينهما[41]. والى الخروج بما هو وساطة عملية بينهما[42]. **فالسلطان الروحي (في العلم والعمل) خاضع للسلطان الزماني (فيهما) عند السنّة، بحيث ان العمل والعلم التاريخيين مسيطران على ما بعدهما المظنون مطلقا والراجع اليهما. والسلطان الزماني (في العلم والعمل) خاضع للسلطان الروحي (فيهما) عند الشيعة، بحيث ان العمل والعلم التاريخيين خاضعان الى ما بعدهما المظنون مطلقا، والذي أصبح مؤسسة سياسية وعلمية هي الدولة**

---

(41) مدلول الاعتزال : يرفض المعتزلة الحاجة الى العصمة مثل السنة، ويرفضون التسليم بالأمر الواقع مثل الشيعة، فيذهبون بالأمور الى غايتها نظريا. فاذا كان الدين غنيا عن الامام المعصوم فمعنى ذلك أن الحقائق الدينية في متناول العقل الذي يصبح البديل عن الامام المعصوم، مما يولد سلطان النخبة العاقلة في شكل مؤسسة كنيسة لاتكية (!). فاذا كان الايمان والعقل شيئا واحدا، وكان بالامكان الاستغناء عن العصمة في الأول فمن باب اولى الاستغناء عنها في الثاني، وحدة الايمان والعقل تعني تحول العقل الى سلطان لا يعلو عليه سلطان، ومن ثم وجوب الاحتكام اليه في الأمور الدينية جميعا بدءا بتطبيق مبدأ العدل (الذي هو مفهوم خلقي ذو بعدانطولوجي يعود الى عدم تناقض الارادة الخالقة والارادة الآمرة) على الاله نفسه. **ولا غرابة فالاعتزال كان اعتزالا للاحجام عن تطبيق مبدأ العدل (واصل) انه ابن ساحة الجدال، وهو اذن وليد الصدام بين الزماني والروحي في بعدهما النظري.**

(42) مدلول الخروج : يوافق الخوارج السنة في نفي الحاجة الى الامام المعصوم ويوافقون الشيعة في نفي التسليم بالأمر الواقع (سلطان القوة)، فيذهبون بالأمور الى غايتها عمليا. فاذا كان الدين والسياسة شيئا واحدا، وكان بالامكان الاستغناء عن الامام المعصوم دينيا، فمن باب أولى الاستغناء عنه سياسيا ، وحدة الدين والسياسة تعني وحدة الكنيسة والدولة، ونفي الأول يغني عن الثانية، ومن ثم فاما الديموقراطية المطلقة، أو الحرب الدائبة. **ولا غرابة فالخروج كان خروجا ضد خضوع الثائرين على الأمر الواقع للأمر الواقع (التحكيم) ، انه ابن ساحة النزال، وهو اذن وليد الصدام بين الروحي والزماني في بعدهما العلمي.**

في بعدها السياسي والعقدي (مؤسسة الدعاة)[43]. وقد صاحب هذا الانشطار الموجب نظيرهُ السالب، فعارض الروحي الزماني في العالم السني، وعارض الزماني الروحي في العالم الشيعي، مما أبقى على الاتصال بين الاسلاميين، اذ صار التصوف، الباطني والافلاطونية المحدثة في بعدها الافلاطوني (الصفوية والاشراقية) معارضين لسلطان الفقهاء الرسمي في الدولة السنية التي يغلب عليها تقدم الزماني على الروحي (في المغرب الاسلامي خاصة، ضد دولة الفقهاء)، وصار التصوف الظاهري والافلاطونية المحدثة في بعدها الأرسطي (المشائية والرشدية) معارضين لسلطان الدعاة الرسمي في الدولة الشيعية التي يغلب عليها تقدم الروحي على الزماني (في مصر خاصة، ضد الدعوة الفاطمية).

ونختتم هذا الفصل المحدد للحنيفية المحدثة بابراز الأمر الذي بفضله سيحدث الانفجار في الفلسفة والدين للتخلص من واقعية الكلي الطبيعية (الافلاطونية المحدثة)، وواقعية الكلي الشريعية (التوراتية المحدثة)، أعني الأمر الذي جمدته هذه الواقعية بصنفيها بوصفها سرّ التساند بين حدي الفلسفة السائدة، وحدي الدين وبين الفلسفة والدين بما هما نسقان تجمّدا فجمدا العمل والعلم واخرجاهما عن كل حركية تاريخية بالقصد الأول.

---

(43) مؤسسة الدعاة في الدولة الشيعية لها دوران ؛ دور الدعوة ودور التأسيس. والدور الأول كان متقدما على الثاني، قبل نشأة الدولة الفاطمية. والثاني أصبح متقدما على الأول بعد هذه النشأة. ودور الدعوة ذو شكل ديني يعتمد على وسائل التأثير والابلاغ والهداية بالوعد والوعيد. ودور التأسيس يعتمد على المضمون الفلسفي الافلاطوني المحدث الذي صار باطنا للدين في الكلام الأسماعيلي ؛ راجع خاصة، أعمال داعي الدعاة الكرماني وبالأخص راحة العقل، تحقيق الدكتور مصطفى غالب، دار الأندلس بيروت 1983 (ط 2).

I - واقعية الكلي الطبيعية عند افلاطون وأرسطو :

1 - واقعية الكلي النظري : فالتسليم بواقعية الكلي النظري، في الفلسفة الافلاطونية والأرسطية، جعل علم الطبيعة الرياضي (الأولى) والمنطقي (الثانية) لا يستندان الى نظرية في الرياضي والمنطقي كأداتين ادراكيتين صائرتين والى نظرية في الطبيعي كمدرَك صائر. فامتنع النشاط العلمي بما هو حركة تطويع للأدراك الرياضي والمنطقي ليلائم الطبيعي وللمدرَك الطبيعي ليلائم الرياضي والمنطقي. فأصبح علم الطبيعة الافلاطوني علما رياضيا خياليا لطبيعة خيالية، وعلم الطبيعة الأرسطي علما منطقيا خياليا لطبيعة خيالية. ومصدر الأولى تجميد المعطى العقلي، ومصدر الثانية تجميد المعطى الحسي في المجال النظري كميتافيزيقا نهائية.

2 - واقعية الكلي العملي : والتسليم بواقعية الكلي العملي في علم السياسة الرياضي (أفلاطون)، والمنطقي (أرسطو) لم يجعلا الرياضي والمنطقي في العمل ادراكا صائرا والسياسي مدركا صائرا. فامتنع النشاط العملي المستند الى العلم بما هو تطويع للرياضي والمنطقي العمليين ليلائما السياسي وللسياسي ليلائم الرياضي والمنطقي. مما جعل علم السياسة الافلاطونية علما رياضيا خياليا لسياسة خيالية، وعلم السياسة الأرسطي علما منطقيا خياليا لسياسة خيالية. ومصدر الأولى تجميد المعطى العقلي، ومصدر الثانية تجميد المعطى الحسي في المجال العملي لميتاتاريخ نهائي مستند الى الميتافيزيقا النهائية.

وكان من الطبيعي أن يبدو علم الطبيعة وعلم السياسة الأرسطيان أقرب الى الواقع من علم الطبيعة وعلم السياسة الافلاطونيين. لكنهما في الحقيقة صوريان خياليان مثل نظيريهما الافلاطونيين، وما غاب ذلك عن الأذهان الآ لكون صورته من اللغة الطبيعية (لا الرياضة)، ومادته من المعطى الحسي (لا

العقلي). لكن مرورهما الى التطبيق جعل الأول يعود الى الثاني فيضع نموذجا مثاليا للطبيعة وللدولة[44] وجعل الثاني يعود الى الأول فيستعمل المعطيات التجريبية لصياغة نظام الطبيعة ونظام الشريعة[45].

II - واقعية الكلي الشريعية عند موسى وعيسى :

1 - واقعية الكلي النظري : فالتسليم بواقعية الكلي النظري الشرعية جعل العلم بالوجود والعالم لا يكون الاّ بالوحي الى حدود الكلام المباشر، وبالالهام الى حدود الحلول المباشر، نافيا بذلك الإدراك العلمي رياضيا كان أو منطقيا، لأن المدرَك، بما هو وحي أو الهام شرعي لا يعلم الاّ

---

(44) ارسطو :

(1) كتاب السياسة، فبالاضافة الى أن الدراسات السياسية عند أرسطو لا تقتصر على نظرية الظاهرة العملية، فان كتاب السياسة يضع في مقالته السابعة نظرية الدولة المثالية، وبذلك يكون علم السياسة الأرسطي، خلافا لبادئ الرأي، من جنس علم السياسة الافلاطونية.

(2) كتاب ما بعد الطبيعة مقالة اللام. فرغم آن آلية السماء، بما هي محرك للعالم المادي وخاصة للجزء الأدنى منه، ما دون القمر، تعد من العلم الطبيعي فانها ليست من طبيعة الظاهرات الطبيعية، بل هي، رغم ماديتها أزلية غير خاضعة لمفعول الزمن. وهي اذن من جنس الأساس الميتافيزيقي الافلاطوني.

(45) افلاطون :

(1) كتاب النواميس، رغمَ بقاء الكثير من أسس محاورة الجمهورية في النواميس، فان تحول علم السياسة من واضع للمشروعات العملية، الى دارس لشروط الظاهرة العملية، ومن ثم الى عالم للسياسة، يمثل أهم اضافة لهذا الكتاب بما يقربه من ارسطو.

(2) كتاب طيماوس، ان محاورة طيماوس، رغم لحظة التكوين الميتافيزيقية للعالم المثيل، تستند الى مواد مستمدة من التجربة الغفل في علم الطبيعة اليوناني : نظرية العناصر الأربعة ومحيطها الخامس وكذلك الفيزيولوجيا المستندة الى الطب التجريبي.

بالاصطفاء، وليس هو آية في متناول الانسان بما هو انسان، بما يؤسس للكنيسة النظرية.

2 - **واقعية الكلي العملية :** والتسليم بواقعية الكلي العملي الشرعية، جعل شريعة الألواح والوصايا وشريعة الالهام المؤول لها والمخلص من ظاهرها باسم باطنها أمرين لا يقبلان الادراك العلمي بدون **الاصطفاء**، وليس هما آية في متناول الانسان بماهو انسان، بما يؤسس للكنيسة العملية[46][47].

---

(46) **الاصطفاء والكنيستان النظرية والعملية :** لقد مرت نظرية الاصطفاء بمرحلتين، قبل الاسلام، هما مرحلة الاصطفاء بالوحي اللامباشر الى درجة المكالمة المباشرة بين الرب والرسول (الأحلام، الملائكة، الوسائط، ثمّ الخطاب المباشر)، ومرحلة الالهام المباشر الى حدود الحلول في المسيح. ويبقى ذلك خصيصة اسرائيلية لا تخرج من شعب الله المختار. ومرت هذه النظرية بفضل الاسلام بمرحلتين أخريين مختلفتين نوعيا عن الأوليين، رغم كونهما قد حدثتا في ترتيب معكوس من حيث الشمول : فالنبوة والرسالة، بما هي اصطفاء بالاتصال غير المباشر بين الالاه والبشر أصبحت تعم الانسانية، وليست خاصة بشعب مختار (فلكل أمة رسول منها والرسول الخاتم لجميع الأمم). ثم الاصطفاء المباشر ويخص الشيعة، وبعض المتصوفة الباطنية. وقد اعتمدوا فيه على الالهام الى حدود الحلول في ذرية علي أو في بعض الأقطاب من المتصوفة. وبيّن أن هذا الفهم الثاني ابتعاد عن الفهم القرآني وعودة الى الفهم التوراتي والانجيلي لمنافاته لختم الوحي أولاً وللعبودية ثانيًا.

(47) واذا لم تكن هذه الوظيفة واضحة في مؤسسة بيت الحكمة المأمونية، فانها واضحة بما لا يحتاج الى تنويه في مؤسسة دار الحكمة ودعاة الدعاة في الدولة الفاطمية وفي النظاميات، فيما بعد، في الدولة السلجوقية، رغم خلو هذه الأخيرة من مزاعم مؤسسة دعاة الفاطمية. لكن المؤسسة الحقيقية التي تؤدي هذه الوظيفة أو التي لها القدرة على أدائها، من حيث التأثير في الرأي العام الشعبي وليس من حيث الاجتهاد العلمي، هي بدون أدنى شك النظام الصوفي بزواياه واخوانياته ومسالك التأثير والنفوذ السحري، والروحي لدى الطبقات الشعبية. وقد اعتمد جل الغزاة على هذه السلطة منذ الصليبيين والمغول الى الاستعمار الفرنسي والانجليزي. وقد صارع ابن تيمية وابن خلدون هذا السلطان.

لذلك كان لا بد لمثل هذه النظرية أن تجعل علم الطبيعة (علم التكوين) وعلم الشريعة (الألواح والإلهام)، من خصائص بعض المصطفين بالاتصال الخارجي الى حدود الكلام المباشر، والاتصال الباطني الى حدود الحلول. أما بقية البشر فهم بحاجة الي وساطة المصطفين للمعرفة النظرية والعملية، لكونهم خاضعين لمجرى الطبيعة ولمجرى الشريعة خضوعا خارجيا يبقيهما من الاسرار التي لا يعلمها الا الوسطاء بالوحي والالهام، وهي اذن - العلم والعمل، المعرفة النظرية والشرعية - ليست اجتهادا انسانيا لفهم آيتي الالاه الطبيعية والشرعية فهما مباشرا، كما تدعو الى ذلك الحنيفية المحدثة بعد ختم الوحي الذي لم يعوضه لا عصمة الامام ولا النظام الكنسي ولا لدُنيه علم المتصوفة.

فكيف يمكن فهم هذا التوافق بين واقعية الكلي الطبيعية في الفلسفة بحديها وواقعية الكلي الشّريعية في الدين بحديه، كما يبدو في نتائجهما ؟ وكيف يمكن للحنيفية المحدثة أن تتخلص منهما ؟ وهل تبقى مع ذلك للدين شرعية أم إن الدين صار نفيا لذاته في الحنيفية المحدثة ؟ هل يوجد حل آخر غير واقعية الكلي الطبيعية وواقعيته الشرعية ؟ هل يمكن للدين غير الاطلاق ؟

يقتضي حل هذه الاشكالات أن نجيب عن سؤالين محيّرين، حول خصائص الحنيفية المحدثة. فكيف يمكن التسليم بالحاجة الى الوحي ثم الحكم بختمه ؟ وكيف يمكن القول بأن الرسالة الخاتمة هي الأولى، وأن ما أتى قبلها زمانيا هو بعدها ذاتيا، وما يختلف به عنها تحريف لها ؟ هذان السؤالان الحيران يجيب عنهما القرآن نفسه بأدلة مستمدة من معطى طبيعي ذي فرعين، ومعطى شريعي ذي فرعين، بوصفهما بفرعيهما، آيات للمشيئة الالهية الحكيمة. فأما المعطى الطبيعي

بفرعية فهو نظام العالم بنية وتكوينا والنفس الانسانية بنية وتكوينا، وهما معين مدلول الفطرة. وأما المعطى الشريعي بفرعيه فهو تاريخ الانسانية بنية وتكوينا، والقرآن الكريم بنية وتكوينا وهما معين دال الفطرة[48].

---

(48) دليل الفطرة وملولها :

(1) ما معنى كون العالم والنفس مدلولاً للفطرة ؟ المقصود هنا أنهما يؤلفان المرجع المدلولي، أي أن ما يفاد بالفطرة ويدرك بالاجتهاد له ما يوازيه أو يحققه كوجود عيني في النفس وفي العالم (Référent du signifié).

(2) ما معنى كون التاريخ والقرآن دالاً للفطرة ؟ المقصود أنهما يؤلفان المرجع الدالي، أي ان ما يفيد الفطرة وينبّهُ اليها بالاجتهاد له ما يوازيه كوجود عيني في التاريخ والقرآن اللذين يحققانه (Référent du signifiant).

واذن فالدليل والدال، هنا، نعني بهما المرجعين الدالي والمدلولي، وليس الدال والمدلول بما هما كليان غير عينيين. ولنشرح ذلك. فالمعلوم أن الدال والمدلول، في علم اللسانيات، ليسا أمرين عينيين، بل هما - بلغة منطقية - أمران مجردان مثل مفهوم المجموعة او الصنف. ففي علم الفونولوجيا (Phonologie) الحروف (بما هي حدود وغايات)، ليست أصواتا عينية، بل هي مجموعات من الأصوات العينية لها نفس الدور في تغيير مدلول الوحدة الدنيا الدالة. لذلك كانت الفونولوجيا غير الفونتيك، وكانت الدلالة غير الاشارة (Signification - Designation).

لكن خاصية العالم والنفس أنهما يمثلان مدلولا مرجعيا مدلوليا أي أنهما يتميزان بالمدلولية والمشارية معا. فالمشار اليه، رغم عينيته، له التجريد واللاعينية المتجاوزة للمشارية، ومن ثم الجامعة بين المشارية والمدلولية. لذلك قلنا انهما مرجع مدلولي للجمع بين المشارية والمدلولية. كما أن التاريخ والقرآن يتميزان بكونهما دالا مرجعيا داليا، أي انهما يتميزان بالدالية والمشيرية معا. فالمشير، رغم عينيته، له التجريد واللاعينية المتجاوزة للمشيرية، ومن ثم الجامعة بين المشيرية والدالية. لذلك قلنا انهما مرجع دالي يجمع بين المشيرية والدالية.

وبذلك تكون الفطرة متعينة كمرجع دالي في القرآن والتاريخ وكمرجع مدلولي في النفس والعالم. فيحدث التشاكل بين هذه التعينات الاربع بوصفه الامر الخامس، الذي هو كونها آية على فعل يتعداها جميعا، بوصفه فعل الاله.

وتسعى الأدلة جميعا الى إبلاغ الخبر النظري الى الانسان بما هو انسان وليس الى المصطفين لتأسيس الأمر العملي. والخبر النظري يتعلق بذات الله وصفاته، وبذات الانسان وصفاته، والأمر العملي يتعلق بتنظيم العلاقة بين الذاتين من خلال تنظيم حياة الانسان في الكون.

فأي معنى لهذا، اذا قُرن بختم الوحي، ونفي الحلول ؟ وأي معنى لكون الرسالة الخاتمة هي عينها الرسالة الفاتحة ؟ هل يعني ذلك أن الانسان بلغ مرحلة الرشد فصار غنيا عن السلطان الروحي الوسيط بينه وبين آيات المشيئة الالهية سالفة الذكر ؟ **أليس الاستدلال بالأدلة الجاعلة من الاعجاز نظام الوجود عالما ونفسا وتاريخا وقرآنا، وليس خَرْقَهُ، من العجائب التي تجعل هذا الدين دين نهاية الأديان، باسم فطريتها، وتقدمها على التهويد والتنصير والتمجيس ؟**

فهل يعني ذلك أن الاسلام أعادنا الى الكلي الطبيعي بديلا عن الكلي الشريعي، حيث أصبحت الفطرة، بما هي جوهر الدين، متقدمة على الأديان المحرفة لها ؟ ذلك أنه لا يخلو الأمر من القول بأن الرسالة المحمدية، بما هي حنيفية محدثة نافية لواقعية الكلي الشريعي باسم الفطرة، قد عادت الى واقعية الكلي الطبيعي، فتكون الفطرة هي الطبيعة الانسانية بما هي كلي واقعي، كما حددته الفلسفة، أو ان الإسلام حل وسط بين واقعية الكلي الطبيعي المفارق للطبيعة والمحايث للانسان (أفلاطون) أو المحايث للطبيعة والمفارق للانسان (أرسطو)، وبين واقعية الكلي الشريعي المفارق للطبيعة والمحايث للانسان (عيسى)، أو المحايث للطبيعة والمفارق للانسان (موسى)، **فيكون الاسلام بذلك جامعا بين نتيجتي الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، أعني بين الحل الافلوطيني والحل المحمدي ؟**

ولكن، عندئذ هل يبقى لختم الوحي ونفي الحلول ولنظرية التحريف في الأديان المتوسطة بين الاسلام كبداية والاسلام كغاية، هل يبقى لذلك أدنى معنى ؟ **فاذا كان التهويد والتنصير طارئين على الفطرة،**

ومحرفين للرسالة القائلة بها، فهل يمكن أن يكون الاسلام توفيقا بينهما، في حين أن طبيعته تلك تعنى أنه شطب لهما أو، على الأقل، لما يضيفانه الى الفطرة فيفسدانها به ؟ فكيف يمكن عندئذ أن ينتسب الاسلام الى الشجرة التوراتية والانجيلية، وأن ينفي ما تتضمنانه تاريخيا ؟ وكيف يمكن أن تعتبر الفطرة، وهي طبيعة، أمرا شرعيا ؟ فهل اتحدت الطبيعة والشريعة ؟

لا يمكن أن يكون نفي واقعية الكلي الشريعية بمعنييها التوراتي والانجيلي عودة الي واقعية الكلي الطبيعية بمعنييها الأرسطي والافلاطوني. فالمنفي ليس الشريعية ولا الطبيعية، بل هو الكلية ـ الواقعية. ومعنى ذلك أن هذا النفي ليس عودة الى أحد المنفيين ولا وسطا بينهما، بل هو نفي للأمرين معا، وتأسيس لحل جديد هذه صفاته : فختم الوحي ونفي الحُلُّول يضعان حدّا للأساس الذي استند اليه السلطان الروحي للمصطفين[49]، ويؤسسان للعلاقة المباشرة في النظر والعمل الطبيعيين والشريعيين بين الانسان والمعطيين ببعدي كل منهما، (العالم والنفس، والتاريخ والقرآن) دون سلطان مطلق يعود اليه الفصل بين الحق والباطل في المعرفة النظرية والعملية عدا ضمير العامل والعالم بما هو انسان مجتهد، أي انسان كان[50]. وزوال السلطان المطلق الفاصل بين الحق والباطل في العلم والعمل، يعني فقدان الكلي للواقعية الطبيعية والشريعية، وصيرورته مجرد اجتهاد

---

(49) ابن خلدون شفاء السائل = «وقد كنا بيّنا فساد رأي من زعم تفاوت الناس في خطاب الشريعة وأن لها ظاهرا وباطنا في أوائل المقدمة، (ص 74).

(50) لذلك كان أول مبادئ الاسلام فعلا لا يكون الآ شخصيا، أعني الشهادة بمعنييها : أي : نشهد ونعبر عما نشهد بكلمة الشهادة.

انساني قابل للتغيير بحكم الاجتهاد في العلم والعمل. لا وجود لمؤسسة يحل فيها الالهي، ولا وجود لمسيح حل فيه الالهي. فهل يبقى بعد ذلك من معنى للدين ؟ هل هو دين لائكي ؟

نفي واقعية الشريعي ينسّبه، ويؤسس للاجتهاد العملي، ونفي واقعية الطبيعي ينسّبه ويؤس للاجتهاد النظري، اجتهاد العلماء غير المعصومين بالطبع لفهم الشريعة والطبيعة، بما هما آيتان، تلك هي المنزلة الوحيدة للمعلوم والمعمول الذي تتمثل كليته، غير الواقعية، في الاجماع، وهو دائما اجماع موقت، لكونه اجتهادا انسانيا ، ذلك هو جوهر الاسلام المحمدي.

I . 4 . منزلة العلم الوجودية في الكلام الوصلي

لقد تبيّن اذن أن تعقيل شكل العلوم النقلية وتنقيل مضمون العلوم العقلية أديا، بالضرورة، الى موقفين متقابلين، في طرفي المعادلة الكلامية والصوفية، أولهما استمد معقولية المضمون النقلي مما ظنه باطنا له، أعني المضمون العقلي للعلوم العقلية (الكلام والتصوف الباطنيان)، والثاني استمد معقولية الشكل العقلي من معقولية الشكل الذي تكون خلال تعقيل العلوم النقلية (الكلام والتصوف الظاهريان). واذن فالشيعة المتطرفة والسنّة المتطرفة حسمتا المشكل، باطلاق، فلم يبق عندهما مجال للالتقاء الاّ بالصدام المطلق، اذ أن معنى التبني الأول هو حصر معقولية المضمون عامة في معقولية المضمون العقلي للعلوم العقلية، ومعنى التبني الثاني هو حصر معقولية الشكل عامة في معقولية الشكل العقلي للعلوم العقلية. وهما تبنيان يفيدان، بالضرورة، أن الشكل النقلي هو الشكل الوحيد الذي يعترف به الكلام والتصوف الباطنيان (العلم اللدني والعصمة)، وأن المضمون النقلي هو المضمون الوحيد الذي يعترف به الكلام والتصوف الظاهريان (القرآن والسنّة)، وهو ما أدى الى جماد الشكل عند الأولين وجماد المضمون عند الثانين، وتحولهما الى حزبين سياسيين لا غير، همهما العمل السياسي أكثر من النظر العقلي.

فكيف سيتم الخروج من هذا المأزق الذي انتهى اليه حدّا الوضعية النظرية في الكلام والتصوف، بحكم تعقيل العلوم النقلية شكلا وتنقيل العلوم العقلية مضمونا ؟ كيف سيتم اللقاء بين حصيلة التجربة التي عاشها الفكر العربي خلال تكوين العلوم النقلية تكوينا أهليا، وحصيلة التجربة التي عاشها خلال استيعاب العلوم العقلية الحاصلة بَعْدُ، وذلك في مستوى المابعد الفلسفي والديني المؤسس لهذين الضربين من العلوم ؟ يقتضي التجاوز الفعلي لهذا المأزق الناجم عن الحسم السريع لمسألة المعقولية الشكلية والمعقولية المضمونية

للمعرفة عامة وجود وسيطين بين الحدين الحاسمين حسما سريعا، يكون همهما الفكري منصبا على مسألة المعقولية المضمونية ما هي ؟ ومسألة المعقولية الشكلية ما هي ؟ وقد وجدنا في فرعي الاعتزال، بعد التفرع الحاصل عن قطيعة ابن أبي علي وربيبه معه، أعني أبا هاشم وأبا الحسن، ضالتنا، اذ هما صاحبا الصياغة النهائية لفرعي الكلام الاعتزالي ذي الميل الشيعي غير المتطرف (أبو هاشم) وذي الميل السنّي غير المتطرف (أبو الحسن) اللذين تقدما نشأة على الصياغة الفعلية الأولى لأنساق الفلسفة العربية، فكانا وسيلة اللقاء وسببه بين ما بعد العلوم النقلية (كلام أبي هاشم وأبي الحسن) وما بعد العلوم العقلية (نسق الفارابي[1] ونسق اخوان الصفاء[2]).

وفعلا فقد كانت المحاولة البهشمية متميزة بالسعي الى حل مسألة المنزلة التي للكلي النظري في نسق يجعل مضمون العلوم النقلية عقليا (نظرية الأحوال)، وكانت المحاولة الأشعرية متميزة بالسعي الى حل مسألة المنزلة التي

---

(1) ان الوجود السلبي للكلام في نسق الفارابي لا يكاد يخلو منه كتاب من كتبه بجميع أصنافها، وخاصة المنطقية والعملية. وهو أمر لا يحتاج الى اثبات. لكن الوجود الايجابي هو الذي لا يكاد يقبل به أحد، خاصة والفارابي قد بالغ في التشنيع على الكلام تشنيعا جعله يعامل المتكلمين معاملة افلاطون للسوفسطائين. وسنرى، في الباب الثاني من هذه الرسالة الدور الرئيسي الذي أداه الكلام في الحلول الفارابية لمسألة منزلة الكلي، وهو دور صاغه المؤلف المجهول لكتاب المثل الافلاطونية في هذه العبارة البليغة : «فالتأويل (تأويل الفارابي النظرية المثل المذكور) صلح من غير تراضي الخصمين، المثل العقلية الافلاطونية تحقيق عبد الرحمان بدوي وكالة المطبوعات الكويت دار العلم بيروت (بلا تاريخ). ص 81.

(2) الحضور السالب للكلام في رسائل اخوان الصفاء كذلك لا يحتاج الي اثبات. فلا تكاد رسالة تخلو من الإشارة اللاذعة الى المتكلمين، وخاصة الرسائل الناموسية والمنطقية. لكن الدور الايجابي للكلام في نسقهم هو الذي لا يكاد يعترف به أحد. وهو ما سنحاول دراسته، في الباب الثاني من هذه الرسالة، خاصة وقد أصبح مضمون الرسائل، مع بعض التحويرات، مضمونا للكلام الباطني وللتصوف عامة.

للكلي النظري في نسق يجعل شكل العلوم النقلية عقليا (نظرية لا شيئية المعدوم). والمعلوم أن نظرية الأحوال هي السند الذي تحتاج اليه نظرية شيئية المعدوم، لكي تصبح منطقية، ونفي شيئية المعدوم هو السند الذي تحتاج اليه نظرية الصفات لكي تصبح منطقية. الأولى تحتاج الى اصلاح نظرية الكلي المنطبقة على الذات الالهية، لكيلا تناقض نظرية الكلي المنطقبة على الموجودات. والثانية تحتاج الى اصلاح نظرية الكلي المنطبقة على الموجودات، لكيلا تناقض نظرية الكلي المنطبقة على الذات الالهية. **وبصورة أدق الأولى تحتاج الى علم ربوبية يلائم علم الطبيعة، والثانية تحتاج الى علم طبيعة يلائم علم الربوبية كما نبينه، في هذا الفصل.**

وجوهر الإشكال، في قضية اللقاء بين المابعد الديني والمابعد الفلسفي، يتمثل في كيفية الانتقال من مساءلة الوحي باسم العقل سعيا الي تعقيل مضمونه، وكيفية الانتقال من مساءلة العقل باسم الوحي سعيا الى تنقيل شكله الى صياغة فلسفية خالصة لهاتين الاشكاليتين. فيصبح البحث الأول بحثا في شرط عقلانية المضمون النقلي، ويصبح الثاني بحثا في شرط عقلانية الشكل النقلي. والشرط الأول هو نظرية الأحوال التي بدونها تفقد شيئية المعدوم علة قيامها في ذات الله. والشرط الثاني هو نظرية لا شيئية المعدوم التي بدونها تفقد نظرية الصفات الموجبة علة قيامها في ذات الله. وهكذا لم يعد التساؤل الكلامي مساءلةً للوحي باسم العقل أو مساءلةً للعقل باسم الوحي وكأنهما أجنبيان أحدهما عن الآخر، بل بات تساؤلا في نسق واحد يبحث عن عدم تناقضه. - وما كان ليفعل لو بقيت ثنائية المصدر، اذ لا يكون التناقض، عندئذ مبعث إشكال : كيف التوفيق بين مفهوم الذات الالهية الخالقة، والذات العالمية المخلوقة بحيث يلائم أبو هاشم بين تعطيل الأولى والتمييز بين الماهية والوجود في الثانية (وهو مدلول شيئية المعدوم) ؟ ويلائم أبو الحسن بين تعطيل الثانية (وهو مدلول نفي ثبوت غير الموجود ومعنى نفي شيئية المعدوم) والاثبات في الأولى (وهو مدلول الصفات الموجبة) ؟ كيف السبيل الى تغيير نظرية الربوبية لتلائم علوم العقل الطبيعية ؟ وكيف السبيل الى تغيير

نظرية الطبائع لكي تلائم علوم النقل الربوبية ؟ **الجواب عن هذين السؤالين يعني أن الكلام أصبح على أبواب تأسيس علم الربوبية ذي المصدر النقلي الملائم لعلوم العقل الطبيعية، وتأسيس علم الطبيعة ذي المصدر العقلي الملائم لعلوم النقل الشريعية، وذلك في الحل البهشمي والحل الأشعري.** لذلك سيكون المسعى الأول باحثا عن حل فلسفي يؤسس للقدم الماهوي وسيكون، بالطبع، الوجه السالب من الحل الافلاطوني (الأحوال بما هي نظرية مثل سوالب)، وسيكون المسعى الثاني باحثا عن حل فلسفي يؤسس للحدوث الماهوي، وهو بالطبع الوجه السالب من الحل الأرسطي (نفي الهيلومورفية)، **مما جعل الحلين يتقابلان تقابلا مشاكلا للحلين الافلاطوني والأرسطي ولكن بصورة سالبة، وحول الموجود بما هو شريعي لا بما هو طبيعي.**

ان انقسام الكلام الاعتزالي، الذي ظل، قبل قطيعة أبي هاشم وأبي الحسن، مراوحا بين الشيعة والسنة، الى مدرستين معتدلتين واضحتي الانتساب الى هذه أو تلك بحكم جاذبية حديها المتطرفين، هو الذي ولدّ الصيغة الكلامية التي حاورتها الفلسفة في مرحلة نشأتها، فصارعتها صراعا حدد منزلة الكلي النظري والعملي التي ندرسها في هذا الفصل، بما هي منزلة كلامية صرفة ستحدّد المنزلة الفلسفية بالاضافة اليها خلال صدامها معها والسعي الى البديل عنها[3] دون نجاح يذكر حسب ابن رشد[4].

---

(3) ابن رشد، تهافت التهافت ص 165 ـ 166 ؛ نظرية الايجاد المستمر السينوية ومقابلتها بنظرية الخلق المستمر الأشعريةً.

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، ص 182 ؛ «لا في كتب ابن سينا وغيره من الفلاسفة المحدثين الذين غيروا مذهب القوم في العلم الالهي حتى صار ظنيا» أو ص 246 «وهذه كلها (نظرية الفيض) خرافات واقاويل اضعف من أقاويل المتكلمين. وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم (الفلاسفة القدامى). وكلها اقاويل ليست تبلغ مرتبة الاقناع الخطبي فضلا عن الجدلي. ولذلك بحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه ؛ إن علومهم الالهية هي ظنية».

لقد حددنا مدار الانقسام الاعتزالي، اذن : انه **مساءلة الوحي باسم العقل واخضاع الأول للثاني، ومساءلة العقل باسم الوحي واخضاع الأول للثاني، انطلاقا من الغاية التي انتهى اليها تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية، في نهاية القرن الثالث، وبداية القرن الرابع للهجرة.** والجامع بين المساءلتين هو طبيعة المعقول النظري (الكلي النظري) الذي يمكن أن نطبقه على القدرة الالهية بما هي مشيئة خالقة، وطبيعة المعقول العملي (الكلي العملي) الذي يمكن أن نطبقه عليها بما هي مشيئة مشرّعة. وبذلك تتضح العلاقة بين هذه المساءلة بقطبيها، ومسألة الكلي في وجهيها النظري والعملي بعد أن بلغت المساءلة درجة الصياغة النظرية التي تُخَوّل لها اللقاء مع الفلسفة بما هي محدّدة لهذه المنزلة في تأسيسها العقلي للعلوم العقلية عند الفارابي واخوان الصفاء من منطلق غير كلامي، على الأقل، في رأيهما.

فكيف تتنزل مسألة الكلي بدقة وتحديد في هذين الكلامين الساعيين الى فهم مضمون العلوم النقلية بمساءلة معقوليتهِ، والى فهم شكل العلوم العقلية بمساءلة معقوليتهِ ؟ الأساس الأول الذي ستُحدد علاقة المنزلة الكلامية للكلي بالمنزلة الفلسفية فيما بعد، والذي سيّشيع الوضوح والتناسق في المباحث الكلامية التي تبدو عديمة الوحدة والنظام، هو هذا التقابل الابستمولوجي الذي تُرجم ربوبيا في شكل تقابل حول النموذج التفسيري لطبيعة الالاه

الخالق ولطبيعة العالم المخلوق من خلال النموذج التفسيري لطبيعة مفعولي الخلق (الكي النظري) والأمر (الكلي العملي)[5]. وفعلا فالمضمون الخبري الذي للقرآن يدور حول هاتين المسألتين (طبيعة الاله، وطبيعة المخلوق)، والمضمون الشرعي حول السبيل اليهما (طبيعة فعل الخلق وطبيعة فعل الأمر)، بما هما وسيطان بين الذات الآمرة خلقا وشرعا (الاله) والذات المأمورة خلقا وشرعا (الانسان)، وميثاق رابط بينهما مع ما ينتج عن شرط التعاقد - عقدا وتنفيذا - مِنْ ضَرُورَةِ اتّصاف المرسَل اليه والمتعاقِد بصفتي العلم والحرية.

---

(5) ولمّا كان الهدفُ ليس البحث في الأصل الذي استمد منه علمُ الكلام منزلة الكلي التي يستند اليها، بل هو ما يربط بين المنازل الكلامية فيما بينها، ثم بينها وبين المنازل الفلسفية التي حددتها الافلاطونية المحدثة العربية، فاننا اخترنا، عن قصد، عدمَ مناقشة الفرضية الساعية الى ربط ما يتميّز به الكلامُ عن الافلاطونية المحدثة بالمدرسة الرواقية وذلك، أولاً ، لاننا لو اهتممنا بالمصدر التاريخي للنظريات، لاصبح هذا المصدرُ هدفنا، وليس بِنْيَةَ علاقاتها؛ وثانيا ، لو اهتممنا بغير المصادر الواردة في تَبَادُل التُّهَمَ بين الكلام والفلسفة، لاصبح الهدفُ امتحان التُّهم، وليس تحديدَ دورها في منزلة العلوم النظرية والعملية؛ وثالثا ، لان الكلامَ ليس مطلبَ بحثنا، بل هو مجرّدُ عامل من عوامل المنزلة التي تحددت للكلي، خلال اللقاء الصدامي بين مدارس الكلام ومدارس الفلسفة؛ وأخيرا ، فانَّ جميع المنازل فُهِمَت إمّا من منظار افلاطوني مُحْدَث، أو حنيفي محدث، في التاريخ الذاتي للفكر العربي، كمانستمده من النصوص المحدّدة للكلي، في هذه الدراسة.

تبدو البهشمية والأشعرية[6] متفقتين على أن الخلق والأمر الالهين يكونان عن عدم وأن للالاه قدرة، بما هو خالق وآمر (هي ذاته أو صفة ذاته) فاعلة. لكنهما، بحكم التقابل الذي ذكرنا، يفترقان حول منزلة العقل والغائية بالاضافة الى هذه القدرة. فهل القدرة خاضعة للعقل والغاية، أم انها فوق العقل والغاية ؟ ولكيلا يكون هذا الاختلاف عاما، علينا أن نشير الى أن العقل والغاية المتقدمين على القدرة الألهية أو المتأخرين عنها هما المقصود بالمنزلة النظرية والمنزلة العملية للكلي. فالعقل الذي يَحُدُّ فعل القدرة الخالقة هو كون الأشياء لها ذوات وليست تكون كيفما شاءت الارادة، أو ليس لها ذوات

---

(6) ومعنى ذلك اننا نخرج الكلام المتقدم على أبي هاشم وأبي الحسن من دائرة اهتمامنا، وذلك لأننا نبحث في حالة الكلام الأخيرة المساوقة لحالة الفلسفة الأولى عند اكتمال نسق الأول وابتداء نسق الثانية. أي ان استقرار الكلام الوسيط بين الباطنية والظاهرية لم يتم الآ بعد هذا التفرع، داخل الكلام الاعتزالي وبحكم جاذبية الطرفين الباطني والظاهري، الى بهشمية وأشعرية، وهو تفرع كان مداره منزلة الكلي النظرية (هل للأشياء ذوات متقدمة على وجودها أم ليس لها) والكلي العملي (هل للأشياء قيم ذاتية لها أم لا) وعلاقتهما بالذات الالهية وطبيعة صفاتها أو أحوالها ، اذ عندئذ أصبح ما بعد العلوم النقلية عاما في الحالتين لا يقتصر عليها بل يقدم نفسه ما بعدا للعلم عامة نقليا وعقليا بما هو نظرية في الكلي النظري والعملي الذي تستند اليه معرفة الطبيعة (الكلي النظري) ومعرفة الشريعة (الكلي العملي). وفعلا فقد كان ذلك قد تم عندما شرع الفارابي في وضع نسق المشائية، وشرع اخوان الصفاء في وضع نسق الصفوية.

واذا كنا قد وضعنا فرضية الانشقاق داخل الاعتزال الى اعتزال متشيع واعتزال متسنن، فقد يكون ذلك، مع بعض التجوز، مستندا الى فرضية ابن تيمية الذي يرجع القدرية (الاعتزال خاصة) والجبرية (بعض الأشعرية خاصة) الى مصدر واحد عادة ما يعتبر مصدر الاعتزال: هو الجهمية التي تقدم الارادة الخلقية أو الكونية على الارادة الأمرية أو الدينية ، (ابن تيمية الرد الأقوم ص 73 وكذلك رسالة الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، الفتاوى XI ص 157 ـ 372).

وتكون كيفما شاءت الارادة. والغاية التي تَحُدّ فعل الارادة الآمرة هو كون الأشياء لها غايات أو قيم وليست لمجرد ارادتها. وذلك هو جوهر المقابلة بين البهشمسة والأشعرية في النظر والعمل.

ولولا الجمع بين نظرية الخلق وهذه المساءلة لما اختلف المقصود بالعقل والغاية في الكلام عنه في الفلسفة، ولصارت المنزلتان الكلاميتان للكلي متمايزتين تمايزَ المنزلة الافلاطونية عن المنزلة الأرسطية، اذ أن الكلي النظري والكلي العملي اذا لم يكونا بحاجة الى ذات خالقة تتقدم عليهما، فانهما يكونان واقعيّيْن باطلاق[7]. لذلك سنرى كيف يؤدي التحديد الكلامي لمنزلة الكلي بصنفيه دور الأصل السالب في التصوير الشمسي بالاضافة الى المنزلة التي له عند الفلاسفة، بما هي مستمدة من افلاطون أو من أرسطو في النسقيْن الصفوي والمشائي، مع تعذر التطابق مع الأصل السالب ومع النسخة الموجبة كما سنرى.

ولنبدأ بالحل البهشمي الذي نستمده من مصدرين أساسيّيْن[8] ينتسبان الى الصياغة النهائية للكلام عند القدامى، محاولين التركيز على تحديد الروابط المنطقية بين عناصر الحل، دون الاهتمام بجزئياته المنفصلة بعضها عن

---

(7) لان الكلياتْ عندئذ تكون اما فوق العقل الالهي الذي ينفعل بها ويفعل على منوالها، او مجرد شرط لكونها ما هي بوصفه واحدا منها (افلاطون)، او دون العقل الالهي، قائمة بغيره باطلاق وهو لا يعلم عنها شيئا (ارسطو)، وليست كما هو الشأن هنا ، اما اضافية الى القادرية (المقدور عليه) أو عديمة الوجود باطلاق (لا شيئية المعدوم).

(8) اذ لم يبق من أعمال أبي هاشم الآ ما ينسبه اليه تلاميذه في أعمالهم وخاصة غير المباشرين منهم مثل القاضي وأبي راشد راجع مقالة : المعدوم والموجود صفحة ، 188 هامش عـــدد 7. R.M. FRANK AL MA^{c} DUM WAL MAWJOUD in Melanges. Mideo n° 14, 1980 pp 185 - 210 .

البعض[9]. ذلك أن هذه الجزئيات لا يعود أغلبها الى أبي هاشم، بل هي حصيلة الأجيال المتقدمة عليه وحصيلة التقارب والتباعد بين الحلول المنتسبة الى المدارس الكلامية المختلفة[10]. فمسألة شيئية المعدوم ليست من وضع أبي هاشم[11]، ومسألة المعاني كذلك والتعطيل أو التنزيه أعم حتى من الاعتزال. ما هو منسوب اليه قبل أي آخر غيره هو نظرية الأحوال، والدور الذي أدته في حل مسألة الكلي وانطباقه على الذات الالهية في علاقتها بمسألة الصفات، وانطباقه على ذات المخلوقات في علاقتها بمسألة شيئية المعدوم. والمصدران اللذان نعتمد عليهما

---

(9) بمعنيي الانفصال : عرض كل مذهب على حدة (مثال الاعتزال، الأشعرية الخ . . .)، أو عرض كل مسألة على حدة (مسألة الفعل الانساني، أو الصفات، أو العدل الخ . . .)، وذلك تسليما بأن الوحدة النسقية لا تعود الى التاريخ (المذاهب كما تحددت وتشكلت) ولا الى الموضوع (المواقف المختلفة من نفس المسألة) بل هي ما نسعى الى اكتشافه من وحدة عميقة للكلام ككل بصرف النظر عن التقابل المذهبي والموضوعي، بما هو ما بعد العلوم النقلية الساعية الى اكتشاف منزلة للكلي تتجاوز المقابلة بين النقلي والعقلي، فتصبح قابلة للصدام والحوار مع الفلسفة.

(10) وهو ما يجعل النسق الكلامي، بطابعه المؤلف من أنساق جزئية متحادة ومتشادة، متداخلة ومتخارجة، متضمنا بالنسبة الى كل مسألة أو مفهوم على الأقل وجهين متقابلين لعملية حلها أو تحديدها وذلك في العامل المتساوق (Synchronie) والمتوالي (Diachronie).

(11) وهي لا تنتسب الى أي واحد باعتبارها متدرجة المضمون. فاذا كان مضمون الشيئية هو المعلومية فقط أو المذكورية فهذه تعم الاعتزال والأشعرية، واذا أضيف اليها، مضمونا، كل ما يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه كان خاصا بالجبائيّين، واذا أضيف ما يوجب قيام معنى به كان خاصا بالخياط (البغدادي، الفرق ص 179 ـ 180). لذلك نسأل : فبأي معنى ينسبه الأستاذ فرنك الى الشحام بصورة عامة في علاجه لمسألة الممكن ؟ راجع مقاله المحال عليه آنفا R.M. FRANK, AL MA^{C} DU M WAL MAWJOUD (الهامش عدد 8)

يتوفر فيهما شروط كثيرة يتطلبها مسعانا الهادف الى دراسة مسألة الكلي في علاقتها بما بين الكلام، من حيث هو ما بعد العلوم النقلية، والفلسفة، من حيث هي ما بعد العلوم العقلية، من تفاعل لتحقيق ما بعد جديد للعلم عامة يتجاوز الفصل بين العقلي والنقلي(12). فهما متعاصران ومناصران لاكتمال النسق الفلسفي، وأحدهما للبهشمية والثاني عليها، أعني العلمين، **القاضي عبد الجبار الهمذاني**(13) **وعبد القاهر البغدادي**(14).

ولكن لما كان هدفنا الأول والأخير هو منزلة الكلي في الفلسفة العربية، فان مصادرنا الأساسية ستكون تلك التي تحدد ما انتهى اليه الأمر في الفلسفة بالنسبة الى المنزلة التي حددها الكلام وكان لها فيها أثر أدى، حسب رأي من هو على الفلسفة الى فلسفة الكلام(15)، وحسب من هو للفلسفة، الى

---

(12) الفارابي، **كتاب الجمع** : فبعد أن قارن بين نظرية الخلق في الفلسفة المتقدمة على أرسطو وافلاطون ونظرية الخلق في الأديان السماوية وبين ما فيها من مادية خالصة لا تسلم بالخلق عن عدم الذي ينسبه الى أرسطو وافلاطون، يختم بالقول : «غير أن لنا، في هذا الباب، طريقا نسلكه يتبيّن به أمر تلك الاقاويل الشرعية وانها على غاية السداد والصواب (مفسرا ذلك بالوظيفة الشرعية)، ص 103.

(13) **القاضي عبد الجبار** (المتوفى 415 ـ 1025) **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى القاهرة، 1965.

(14) **عبد القاهر البغدادي** (المتوفى 429 ـ 1037)، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.

(15) فلسفة الكلام أي جعله فلسفيا بالاستعاضة عن منزلة الكلي فيه بمنزلة الكلي الفلسفية. وهذه التهمة توجه، قبل الغزالي، الى واضعي نظرية شيئية المعدوم من خلال تأويلها تأويلا أرسطيا (الشهرستاني ؛ وتأويل هذه النظرية الاعتزالية)، والى الغزالي خاصة بوصفه قد فلسف الكلام منهجيا عندما رفض تعاكس الدال والمدلول فبرر، من ثم دخول المنطق الأرسطي، وموضوعيا عندما أدخل الرد على الفلاسفة في الكلام ؛ ابن خلدون **المقدمة**، VI ـ 10، فصل الكلام ص 835 ـ 837.

تكليم الفلسفة[16]، لذلك فان أهم ما يعنينا في المصدرين الكلاميين هو ما اتفقا عليه، رغم تقابلهما المذهبي، أعني طبيعة المشكل الذي كانت مسألة الأحوال حلا له، والدلالة الفلسفية لهذا الحل. أما جزئيات مواقفهما، وقبول أحدهما للحل ورفض الآخر له فهي خارجة عن غايات البحث. فلسنا نؤرخ للمذاهب الكلامية لذاتها[17] ولا نعتبرها بمعزل عن حركة نشوء الفلسفة.

فما هو المشكل الذي أتت نظرية الأحوال حلا له ؟ هل يمكن أن يكون بخصوص الموجودات المحدثة وما تتصف به من صفات ؟ اذا كان الحدوث لا ينافي التعدد والمشاركة، فان نفي تأليف المحدثات من موصوف وصفات متساوية الحدوث ليس ضروريا، ومن ثم فهو لا يتطلب حلا يقتضي الاعتراف بما يفيد أن للذات الموصوفة ماهية دون تركيب. فذلك أمرٌ الاعتزالُ

---

(16) تكليم الفلسفة أي جعلها كلامية بالاستعاضة عن منزلة الكلي الفلسفية بمنزلته الكلامية. وهي تهمة يوجهها ابن رشد الى ابن سينا الذي فصل بين الماهية والوجود واعتبر الثاني عرضا للأولى، «ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة» (**تهافت التهافت** ص 225). وابن تيمية الذي ينسب اليه ادخال المضمون الكلامي في الفلسفة بتأثير من الكلام غير السنّي خاصة «ولكن متاخريهم كابن سينا أرادوا أن يلفقوا بين كلام أولئك وبين ما جاء بن الرسل» **الفتاوى** XI ص 228، وكذلك **الرد على المنطقيين** ص 143 ـ 144. وهذه الاتهامات الصادرة عن الفلاسفة ضد المتكلمين أو العكس والموجودة بين فرق كل منهما هي المطلوب في هذا الفصل ؛ لأننا نهتم بمنزلة الكلي في الفلسفة، ولا نؤرخ للكلام لذاته بل كما فهمه الفلاسفة العرب في تحديدهم لمنزلة الكلي.

(17) وذلك يعني رفضنا للمسلمات المنهجية التي وضعها فرانك وهي جميعا مسلمات سالبة : * عدم اعتبار العلاقات المتساوقة بين المذاهب الكلامية * عدم اعتبار تاريخية المفهومات * عدم اعتبار التأويلات الفلسفية التي اتخذت شكل تهم ونفيها بوصفها خاطئة * عدم اعتبار المآل الفلسفي لمنزلة الكلي فيما بعد، لكأن الكلام الأول في صيرورته ثانيا كان منفعلا لا غير، فلم تكن هذه النقلة لعلة فيه ؛ راجع المقال المشار اليه سابقا حول الموجود والمعدوم، وفيه تستشف هذه المسلمات المنهجية.

غنيّ عنه لكون جميع الموجودات المحدثة مؤلفة، سواء كانت من الجمل أو من الأجزاء التي لا تخلو من الأعراض. واذن فالأمر الذي يقتضي نظرية الأحوال لا يمكن أن يكون الآ تعليل استحقاق الذات الالهية للصفات الأربعة (قادر، عالم، حي، موجود). وقد عدد الهمذاني الحلول المتقابلة التي برز حل أبي هاشم بالمقارنة اليها في هذا النص الحاصر لها رغم قصره : «والأصل في ذلك (كيفية استحقاق الله للصفات الأربع كونه عالما، كونه قادرا، كونه حيا، كونه موجودا) أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة :

(1) فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرا، عالما حيا، موجودًا، لذاته.

(2) وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته.

(3) وقال أبو الهذيل : انه تعالى عالم بعلم هوهو، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي، الآ أنه لم تتلخص له العبارة. الا ترى أن من يقول : ان الله تعالى عالم بعلم، لا يقول : ان العلم هو ذاته تعالى.

(4) فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية، فانه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم.

(5) وعند هشام بن الحكم، أنه تعالى عالم بعلم مُحْدَث.

(6) وعند الكلابية،أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم، الآ أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى، لم يتجاسر على اطلاق القول بذلك.

(7) ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالاسلام والمسلمين»[18].

(18) الاصول الخمسة، أصل التوحيد، فصل كيفية استحقاق الله الصفات ص 182 ـ 183،

وهذه الحلول السبعة لمسألة استحقاق الرب للصفات الأربعة يردها الهمذاني الى خمسة. فالحل الثالث (حل أبي الهذيل) يعود الى الأول ولا يختلف عنه الآ بطول العبارة، أي ان الهمذاني يعتبر عبارة عالم لذاته صواطئة المعنى لعبارة عالم بعلم هوهو، نافيا أن تكون «بعلم» تعني أن للاستحقاق علة غير الذات هي «بعلم»[19]. والحل السادس يعود الى السابع ولا يفصل بينهما الآ عدم تجاسر ابن كلاب ووقاحة الأشعري : للترادف المعنوي بين الأزلية والقدم وحياد اللفظ الأول والدلالة الحافة للمعنى الثاني (وهو ما يعلل عدم التجاسر اللفظي عند الأول والوقاحة اللفظية عند الثاني). فلم يبق اذن الآ حلان اعتزاليان، الأول والثالث وهما حل واحد ثم الحل الثاني، أعني حل أبي هاشم،ثم حلان سنيان، السادس والسابع وهما حل واحد ثم الحل الرابع حل سليمان بن جرير، ويتوسطهما الحل الخامس الذي قال به هشام بن الحكم.

ولما كان هذا الحل يزيل المشكل من أصله فانه يخرج من دائرة الإشكال : اذ أن العلة الحادثة للصفة القديمة، فضلا عن تناقضها، تجعل الذات الالهية من جنس الذوات العالمية الجسمية، لا تخلو من الأعراض[20]. **لذلك لم يبق أمامنا الآ حدًا الحل السنّي، وحدا الحل الاعتزالي والبنية المتماثلة رغم تقابل الاتجاه بين كلا الحلين :**

* فالثنائي الأول، الاعتزالي، يبدو منتقلا من الوحدانية المطلقة الى ادخال ما يشبه التعددفي الذات الالهية : اذ أن المقابلة بين الاستحقاق

---

(19) لو كانت عبارة «بعلم هوهو» تعني أن «بعلم» تفيد صفة العلم لكان أبو الهذيل صفاتيا. وذلك هو دليل القاضي في ارجاعه حل ابي الهذيل الى حل الجبائي الأب، اذ قال : «الا ترى ان من يقول ان الله عالم بعلم (أي الصفاتي)، لايقول ان العلم هو ذاته، كالمعتزلة أصحاب التوحيد.

(20) فاذا كان العلم محدثا فهو صفة محدثة لذات قديمة، واذا كان علم الله ملازما له لا ينفك عنه صار القديم ملازما للمحدث فلا يخلو الأمر اما ان يكون القديم محدثا لعدم انفكاكه عن المحدث، او أن يكون المحدث قديما لعدم انفكاكه عن القديم، وكلتا الفرضيتين متناقضة.

بالذات والاستحقاق «بما هو عليه في ذاته». وهي مقابلة أبقى عليها الهمذاني ولم يحاول ردها الى الوحدة كما فعل مع الحلين الأول والثالث. تعني أن «ما هو عليه في ذاته» غير «بالذات». وهو ما يفيد أن الماهية منفيةٌ في الحالة الأولى، مُثْبَتَةٌ في الحالة الثانية : فما عليه الشيء في ذاته هو ماهيته وحقيقته، والماهية والحقيقة تعني بالضرورة التركيب وعدم البساطة[21].

* والثنائي الثاني، السنّي، يبدو منتقلا من تكثر القدماء الى الوحدانية المشوبة بما يشبه التعدد المشابه لما وصل اليه أبو هاشم، اذ أن كون المعاني المعللة للاستحقاق لا توصف بالحدوث والقدم ولا بالوجود والعدم يكاد يجعلها من جنس الأحوال التي هي حل أبي هاشم[22]. اذ أن المقابلة بين المعاني الموصوفة بالقدم والمعاني غير الموصوفة ـ وهي مقابلة أبقى عليها الهمذاني ولم يحاول ردها الى الوحدة كما فعل مع الحلين السادس والسابع ـ

---

(21) وتلك هي علة نفي الماهية عن الاله في الفلسفة العربية خاصة والافلاطونية المحدثة عامة، اذ أن بساطة الواحد تقتضي عدم تأليف ذاته والماهيات جميعا مؤلفة من جنس وفصل يحصل، عن اجتماعهما، النوع؛ فيصبح الاله نوعا لا شخصا. ونفي الماهية استنتج منه الغزالي، في تهافت الفلاسفة، أحد أمرين : اما نفي الحقيقة عن الذات الالهية أو عدم صحته واثبات الماهية له : تهافت الفلاسفة ص 188.

(22) وقد أشار الهمذاني الى مثل هذا التقارب بين الحلين في الصفحة 184 فقال : «فان قيل : هذه المعاني عندنا كالأحوال عندكم. فكما أن هذه القسمة لا تدخل في الأحوال عندكم، فكذلك لا تدخل عندنا في هذه المعاني. قلنا ان هذه المعاني معلومة عندكم فتدخلها قسمة المعلومات،وليس كذلك الأحوال فانها عندنا غير معلومة بانفرادها، وانما الذات عليها تعلم فتفارق احدهما الأُخر. والذي يدل على أن الأحوال لا تُعلم انها لو عُلمت لتميزت عن غيرها بأحوال اخر. والكلام في الأحوال تلك كالكلام فيها يتسلسل الى ما لا يتناهى من الأحوال وذلك محال. على أنكم انّ عنيتم بالمعاني ما نريده بالحال فمرحبا بالوفاق». ص 184. والمعلوم أن ما ليس قديما ولا حادثا ولا موجودًا ولا معدوما ليس بمعلوم وان كان مذكورا في هذه الانفاء. واذن فهو مثل الحال مذكور غير معلوم فصح الترحيب الّذي انهى به القاضي قوله.

تعني أن المعاني الأولى غير المعاني الثانية، وهو ما يفيد أن المنفي هو تكثر القدماء، وليس التكثر في القديم الواحد، اذا كانت علة التكثر منفيا عنها الاتصاف بالقدم والحدوث والوجود والعدم، نفيّ اتصاف الأحوال بهما.

لذلك، فلا عجب اذا نحن وجدنا مثل هذا اللقاء في التحديد الذي نستمده من المصدر الثاني، أعني من أحد الخصوم بعد الاستماع الى أحد المنتسبين الى المذهب.فالبغدادي يُنهي عرضَه لنظرية الأحوال البهشمية بالاشارة الى هذا التقارب بين الحلين الاعتزالي والسنّي : «وقال له أصحابنا : لماذا انكرت أن يكون لمعلوم واحد أحوال بلا نهاية لصحة تعلق المعلوم بكل عالم يوجد لا الى نهاية ؟ وقالوا له : هل أحوال الباري من عمل غيره أم هي هو ؟ فأجاب بأنها لا هي هو ولا غيره. فقالوا له : فلم انكرت على الصفاتية قولهم في صفات الله عز وجل في الأزل : انها لا هي هو ولا غيره ؟»[23].

وما كنا لنهتم بهذا التلاقي بين الحلين لو لم يكن همنا التأكيد على وحدة المشكل وتقارب صيغ الحل، رغم تنافي مضموناتها لارتباطها بشكوك منطقية متقابلة في النسقين المتقابلين. ذلك أن نظرية الأحوال تسعى الى تعليل نظرية شيئية المعدوم، ونظرية لا شيئية المعدوم تسعى الى تعليل نظرية الصفات. وبصورة أدق، فان المسار المنطقي في الحالة الأولى ذاهب من استحالة الملاءمة بين التنزيه المطلق وشيئية المعدوم، وهو ما يستوجب نظرية الأحوال حلا ؛ والمسار الثاني ذاهب من استحالة الملاءمة بين التشبيه المطلق ولا شيئية المعدوم، وهو ما يستوجب نظرية الصفات الأزلية حلا. وهذه علة التناقض في الحالتين وعلة الحاجة الى السعي الى تحقيق

(23) البغدادي، الفرق، ص 196.

التناسق. فاذا كان القديم، رغم وحدته، ذا صفات موجبة أزلية مثله، فان كل ما سواه سيكون محدثا ذاتا ووجودا؛ ومن ثم فهو، قبل وجوده، عدم محض، والاّ شارك الذات الالهية في القدم بماهية ذاته المتقدمة على وجوده.
لا شيئية المعدوم هي اذن الشرط الضروري للتمييز بين المحدث والقديم ذاتا ووجودا. واذا كانَ الممكن الحدوث قبل حدوثه، أي في حال عدمه، شيئا فان احداثه ليس عن عدم، بل عن شيء هو ذات المعدوم التي سيضاف اليها الوجود. فبم سيختلف هذا الامكان المتقدم على الحدوث بما هو ذات رغم كونها معدومة أي غير موجودة؟ **نظرية الأحوال هي اذن الشرط الضروري للتمييز بين قدم الواجب (الذات الالهية) وقدم الممكن (شيئية المعدوم).** فقدم الواجب يتميز بالأحوال الوجودية أو الايجابية، وقدم الممكن يتميز بالأحوال العدمية أو السلبية، وهي في هذه الحالة تتقابل تقابل صفات الفاعلية وصفات الانفعالية ؛ القادرية والعالمية والكون حيا والكون موجِدًا فاعلا - بما هي لا مشروطة ومطلقة هي أحوال القديم الواجب، والمقدورية والمعلومية والكون مُحْيًا والكون موجودا منفعلا - بما هي مشروطة بالأولى مضافة اليها - هي أحوال القديم الممكن (والفرق بين المقدورية والمعلومية وبين الكون محيا والكون موجودا يتمثل في أن الأوليَيْن تجمعان طرفي الممكن المعدوم والموجود وأن الثانيتَيْن لا تُعقلان الاّ في الممكن الموجود). **فالمقدور عليه والمعلوم قبل ايجادهما معدومان بمعنى كونهما قابلين للاحداث والإيجاد، ومن ثم فوجودهما ليس لهما من ذاتهما؛ وهما يختلفان، بذلك، عن القديم الواجب الذي تكون أحواله أحوال فاعلية دائما، وهي مثلا القادرية والعالمية والخالقية.** وبذلك يصبح دور الأحوال التمييز بين الوجوب والامكان ضمن

قدم الذوات التي، بما هي ذوات، تتصف بعدم الامتناع أو الامكان المطلق المتفرع الى الواجب والممكن المقيد بكونه ما ليس بواجب[24]. وذلك ما فهمه الأشاعرة من اثبات شيئية المعدوم الأنطولوجية المتعينة عند الجبائيّيْن والعامة عند الكعبي، والمعرفية لا غيْر قبْلَهُ[25] ولنفيها عند من وافق السنّة من المعتزلة في هذه المسألة[26]. «وزعم الجبائي وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه، فان الوصف ثابت له في حال عدمه، وزعم أن الجوهر كان في حال عدمه جوهرا، وكان العرض في حال عدمه عرضا.»

(24) ما هو الشيء الذي نقسمه الى ممتنع وممكن بمعنى غير الممتنع ؟ ثم ما الذي يطرأ على غير الممتنع ليصبح بعضه واجبا وبعضه الآخر «غير - ممتنع - غير - واجب» ؟ وبالمقابل مع ذلك، ما هو الشيء الذي نقسمه الى واجب وغير واجب ؟ وما الذي يطرأ على غير الواجب لينقسم الى «غير - واجب - ممتنع» - «وغير - واجب - ممكن» ؟ هل يكون جنس هذه «الأنواع - الجهات» الوجود ؟ أم هو الماهية ؟ أم هو الوجود الذي يتمهى تمهيا وجوديا، أي يتخلق الى ماهيات موجودة ؟ أم الماهية التي تتوجد توجدا ماهويا، أي انها تتعين في مظاهرها الصورية ؟ تلك هي الأجوبة التي سنراها عند المدرستين المقابلتين في عهد الفصل الفلسفي والكلامي (III - و 4) : السهروردي والمتصوفة، ابن رشد والمتكلمة.

(25) البغدادي، الفرق، ص 179 : حيث يحدد المراحل التالية لشيئية المعدوم الاعتزالية : نفيها باطلاق (الصالحي)، اثبات الشيئية المقصورة على المعلومية والمذكورية (الكعبي)، اثبات الشيئية التي تضيف الأوصاف التي يستحقها الشيء لذاته، نفسه وجنسه (الجبائيان)، وأخيرا اثبات الشيئية التي تضيف قيام المعاني بها، مثل الجسميّة (الخياط). وطبعا فهذه الغاية هي التي أدت الى التأويل الأرسطي لشيئية المعدوم على أنها الوجود بالقوة الذي عُمِّم استنتاجا بالتراجع من الغاية الى أساسها الذي اقتضاها أعني اثبات الشيئية المرسلة (الكعبي).

(26) الصالحي، الذي يوافق السنّة في هذه المسألة البغدادي، نفسه ص 179.

وكان السواد سوادا والبياض بياضا في حال عدمهما»[27]. فكينونة الصفات المستحقة للنفس أو للجنس الثابتة في حال عدمها، أي قبل وجودها، تعني قدم المعدوم بما هو ممكن، وقدمه بما هو ممكن يعني المعلومية والمقدورية عليه بما هي أحوال انفعالية فيه، والعالمية والقادرية بما هي أحوال فاعلية في الذات الالهية ما دام هذا الامكان الذاتي ليس له قيام في مادة أزلية حاملة له حمل سلب بمعنى العدم النسبي أو الحرمان في المصطلح الأرسطي (privation). واذن فشيئية المعدوم، بما هي أحوال انفعالية، بحاجة الى أساس في الذات الالهية هي الأحوال الفاعلية، مما يجعل قدم الذوات وقابلية بقائها على العدم أو نقلتها الى الوجود (وهو الإحداث والخلق) أمرا جامعا بين الحدين المتقابلين : قدم الذوات المشترك بين الاله والموجودات المخلوقة، وحدوث الوجود الخاص بالموجودات المخلوقة. لكن ما معنى العدم الذي يتصف به كل ما سوى الله من القدماء ذاتيا ؟

يمكن الجواب عن هذا السؤال بالاشارة الى ما تكلفه البغدادي لالزام أبي هاشم بما لا يقتضيه مذهبه صراحة : « وهذا الالزام (الزام الجُبائي الأب للخياط بقدم الأجسام) متوجه على الخياط، ويتوجه مثله على الجبائي وابنه في قولهما بأن الجواهر والأعراض كانت، في حال العدم، أعراضا وجواهر. فاذا قالوا لم تزل أعيانا وجواهر وأعراضا . ولم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها فقد لزمهم القول بوجودها في الأزل وصاروا في

---

(27) البغدادي، نفسه ص 179 .

التحقيق الى معنى قول الذين قالوا بقدم الجواهر والأعراض»[28]. فعبارتا «لم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها» و«القول بوجودها في الأزل» يمثلان ما أضافه البغدادي للنظرية البهشمية (التي يشترك فيها أبو هاشم مع أبيه) حول شيئية المعدوم ليردها الى القول بقدم العالم جواهر وأعراضا. فالحدوث المرادف للوجود بالنسبة الى العالم لا يمكن أن يكون لمعنى الأعيان، والاّ صارت المحدثات واجبات بالذات، وأصبح القول بوجودها الأزلي لازما لأبي هاشم. واذن فالعبارة الأولى اما انها ينقصها «على ما حدثت عله» ليستقيم المعنى، فيكون النص الملائم لنظرية أبي هاشم هكذا : «ولم يكن حدوثها - على ما حدثت عليه - لمعنى سوى أعيانها». وهو ما يفيد أن الحدوث يتعلق بالوجود العارض للأعيان وليس بذواتها، وذلك ما يوافق القول بأن الجوهر والعرض هما كذلك في حال عدمهما. أو هي فاضلة بكل هذه العبارة فلا يكون القسم الأخير «ولم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها» منها في شيء، لأن القول بالامكان الذاتي في الأزل لا يعني القول بالوجود في الأزل، الاّ اذا كانت الجواهر والأعراض، حين نقلتها من الامكان الذاتي الي الوجود، لا يتجدد فيها شيء. لكنها يتجدد فيها ما يضيفه الوجود الي الامكان الذاتي، أعني حال الحصول الذي هو غير حال

---

(28) أيّ المادية الذرية الدهرية. فقدم الجوهر والعرض هنا يعني، بالثنائية والمقابلة، أن الامر لا يتعلق بمفهوم القوة الأرسطي، مما يفيد بأن تأويل شيئية المعدوم بمعنى القوة الأرسطية متأخر عن تأويلها بالمعنى المادي الصرف كما يراه الدهريون من أصحاب الذرة. فكيف تمت النقلة من هذه الى تلك ؟ وهل يمكن للمذهب الذري أن يلائم نظرية تتقدم فيها الماهية على الوجود، بل حتى فصلهما المتساوق ؟ الاّ تقتضي نظرية شيئية المعدوم بداية النقلة من الذرية الى الهيلومورفية ؟ وهل من الصدفة أن يساوق ذلك سيطرة الافلاطونية المحدثة على الكلام ؟ خاصة اذا لم ننس علاقة أبي هاشم بفكر أرسطو الثابتة سلبا وايجابا كما في رد ابن الهيثم عليه (الرد على أبي هاشم رئيس المعتزلة في ما تكلم به على جوامع كتاب السماء والعالم لأرسطو طاليس مقدمة كتاب الأستاذ مصطفى نظيف بك، الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه مطبعة نوري مصر 1942 ص 14) وكذلك ص 136 من كتاب الفرق الاسلامية من خلال الكشف والبيان لأبي سعيد القلهاتي (تحقيق الأستاذ محمد بن عبد الجليل مركز الأبحاث الاقتصادية والاجتماعية - تونس 1984).

عدم الحصول، وهو أمر حاول الأستاذ فرانك التعبير عنه بالتفريق بين صفة الذات وهي مثلا كون الجوهر جوهرا، والصفات الذاتية وهي مثلا التحيز الذي يقتضيه وجود الجوهر، مما يفيد بأن الجوهر، بما هو ذات أو صفة ذات قبل وجودها، غير متحيز ، وبما له من صفات ذاتية، فهو متحيز[29]. وطبعا

---

(29) يميز فرانك بين صفة الذات والصفات الذاتية (R.M. FRANK, Beings and their attributes, University of N. Y, Albany 1978, chap 3 et 4, pp. 53 - 58) ليعبر عن أمرين ميز بينهما أبو هاشم ومدرسته من بعده، لكن العبارة لا تبدو مساعدة له. ففي غياب مصطلح يفيد مدلول ما أطلق عليه صفةَ ذات (The attribute of the essence) الذي قابلهُ بالصفات الذاتية (The essential atrribute) أصبح من العسير ادراك المسألة فلسفيا باسم خصوصية القضايا الكلامية. ذلك أن «صفة ذات» و«صفة ذاتية» تُفيدان، في اللغة العربية، معنى واحدًا. فنسبة المضاف الى المضاف اليه لا تختلف عن النسبة دلالةً. ومن ثم فلا فرق بين «صفة الذات» و «الصفة الذاتية»، اذ في الحالتين، يكون المقصود أحد العناصر المكونة للماهية أو الماهية كوحدة. لذلك فان هذا التعبير، غير السعيد، قد غطّى على المسألة التي أصبحت، فيما بعد، تُصاغ فلسفيا بالمقابلة بين الذاتي واللازم، حيث يُعَدّ الأول من عناصر الماهية (التي تتألف منها الماهية ، كون الانسان انسانا، كون الجوهر جوهرا الخ . .)، والثاني من العناصر اللازمة للماهية دون أن تكون داخلة فيها وهي التي، رغم عدم دخولها في الماهية، لاتُتصور الماهيةُ موجودةً بدونها، بخلاف لوازم الوجود التي يُعقل أن تَتصور وجود الماهية بدونها (ابن تيمية، الرد على المنطقين 68 ـ 73) ؛ وهذه اللوازم التي لا تُتصور الماهية موجودة بدونها هي التي سمّاها فرنك بالصفات الذاتية ، مثل كون الجوهر متحيزا.

والمعلوم أن الخلاف بين البهشمية والأشعرية يعود، بالذات، الى امكانية الفصل بين هذين الأمرين، أعني بين ما يعود الى الذات بما هي ذات فقط، وما يعود الى الوجود بما هو وجودفقط. لذلك يقول ابن فورك على لسان الاشعري «لا يصح أن يسمّى المعدوم ويوصف بأنه جوهر، أو عرض، أو سواد، أو بياض، أو سائر ما توصف به الأعيان من أوصاف الاثبات للذوات التي يتعلق نفيها بانتفاء الذوات» (المجرد ص 254) ؛ انتفاء هذه اللوازم التي لا تُتصور الذاتُ موجودة بدونها هو عينه انتفاء الذات، واذن فمعنى ذلك أن نفي الصفات الذاتية (كالتحيز للجوهر) نفيٌ لصفة الذات (ككون الجوهر جوهرا) بلغة فرنك، اذ أن الذات بما هي ذات غير موجودة لا معنى لها، اذ هي تبقى مجرد سلب لمقومات الذات. وهذا السلب لمقومات الذات أو لذاتية الذات، هو الذي جعلنا نصف ما عليه الذات لذاتها بما هي شيء معدوم بالمثال المسلوب. وفعلا فهل يمكن تصور جوهرية الجوهر مثلا دون تحيزه (والأولى صفة ذات، والثاني صفة ذاتية). فالتحيّز، بما هو لازم الذات الذي يظهر عند وجودها دون أن يكون من عناصر الذات، يجعل الجوهر ذا قيام ماهوي غني عن التحيز. فاذا كان الجوهر غنيا عن التحيز في ذاته، فيجب أن يكون كذلك غنيا عما به يكون مؤلفا للأجسام أي عن ذاته. واذن فالتحيز ليس قابلا للاخراج من العناصر المكونة للذات الاّ اذا أعدمت الذوات نهائيا.

لا يمكن للبغدادي أن يتكلف ذلك الآ لعلة عميقة، رغم ما يُتهم به من انحياز وتعصب[30]. هذه العلة هي أساس التفرع الى بهشمية وأشعرية، أعني الفصل بين الماهية والوجود وتعالي الأولى عن الوصف بالقدم أو الحدوث اللذين لا يوصف بهما الآ الوجود. فعلا فاذا كانت جوهرية الجوهر وعرضية العرض، وبصورة عامة كون الشيء هو ما هو لذاته، فوق وجوده وعدمه المتصفين بالامكان، والمحتاجيْن الى علة موجدة لانهاء الثاني وبدء الأول، فمعنى ذلك أن كون الشيء هو ما هو أمر لا يتصف بالوجود ولا بالعدم؛ وهو، من ثم، ثبات من جنس آخر يمكن وصفه بكونه «الماهو» المتقدم على الوجود والعدم، أو الحال الماهوي المتقدم على وجود من جنس آخر يوصف بكونه يكون قسيما للعدم.

وهذا الحال المتقدم، بأي شيء سنميزه عن الأحوال الالهية، خاصة اذا قلنا بنفي الصفات في الذات الالهية وأرجعناه هو الى المقدورية والمعلومية اللتين لا تقومان الآ بفضل القادرية والعالمية ؟ أفلا يصبح، عندئذ، الحال الماهوي وجودا في القادرية والعالمية الالهيتين أو هو هما ؟ ومن ثم فإن هذا المذهب لا يكون قائلا بقدم العالم فقط، بل وكذلك بوحدة الوجود ؛ حيث يصبح وجود العالم الماهوي ليس شيئا آخر غير القادرية والعالمية أو الوجود في القادرية والعالمية الالهيتين، ويصبح الوجود الأدنى التالي عن الاحداث مجرد ظهور في الزمان والمكان أو التجسيم المادي لهما. **وبذلك يكون الشيء المعدوم، والأعيان الثابتة في العدم[31] والقادرية والعالمية**

---

(30) ابن الخطيب، كتاب المناظرات، المسألة العاشرة ص 39.

(31) ابن العربي ؛ من رسالته الى الرازي، رسائل ابن العربي، ص 12 ـ 13 ؛ حيث تكون الأعيان الثابتة في العدم هي الممكنات، وخاصة الفقرة الأخيرة ص 14 (عين الله ، العالم).

دوال مختلفة لنفس المدلول الذي يُفيد وحدةَ الوجود[32]. ويكون النفي، المقابل لذلك، لشيئية المعدوم وللأعيان الثابتة في العدم وللوجود في القادرية والعالمية الخالف للوجود، بما هو ظهور، دوال مختلفة لمدلول واحد يُفيد وحدةَ الشهود، بما هي ادراك لوحدة الوجود في الذات الالهية، وعدم كل ما عداها.

ان تركيزنا على هذا المرجع الثاني، عبد القاهر البغدادي، أصبح الآن واضح العلة، فهو قد وضع سبابته بدقة على موطن الاشكال. فما معنى تقدم كون الشيء هو ما هو أو شيئيته في حال عدمه كحال متقدمة على وجوده ؟

فلو كنا في غير الوضعية القائلة بالخلق عن عدم لكانت الأمور واضحة، اذ عندئذ يكون الحال الماهوي المتقدم على الوجود الزماني والمكاني قابلا اما للتأويل الافلاطوني، فيُصبح مُثُلاً أتم من الوجود الزماني والمكاني، أو للتأويل الأرسطي فيصبح صُوَرًا بالقوة أدنى من الوجود الزماني والمكاني بالفعل، لكننا في الوضعية القائلة بالخلق عن عدم. فأي معنى عندئذ، للعدم اذ لم يكن عدما مطلقا بالمعنى الأشعري (نفي شيئية المعدوم) ؟ ولِمَ هو قابلٌ، خطأ،

---

(32) راجع كذلك ابن تيمية، الرد الأقوم ص ، 48 .لا تعدد عندهم ولا كثرة. ولكن يثبتون مراتب ومجالي ومظاهر. فان جعلوها موجودة نقضوا أقوالهم وان جعلوها ثابتة في العدم ـ كما يقول ابن عربي ـ أو جعلوها المعينات والمطلق هو الحق ـ كانوا قد بنوا ذلك على قول من يقول، المعدوم شيء».

للتأويلين الافلاطوني والأرسطي اللذين رَدَّ اليهما بالتناوب ؟[33] . ذلك ما نحاول الجواب عنه في هذا الفصل من خلال الربط بين نظرية الأحوال ونظرية شيئية المعدوم وتأويلاتهما الفلسفية التي حددت منزلة الكلي في الفلسفة العربية، من منطلق كلامي أدى فيه التقابل البهشمي ـ الأشعري الدور الرئيسي.

فالمعدومات الأشياء، بما هي امكان ذاتي للأشياء التي يصيّرها فعل الايجاد موجودة، تشترط ضربا معينا من وجود الكلي النظري المتقدم على وجودها والمنتقل من قسيم الامكان الذاتي المعدوم الى قسيمه الموجود، وذلك لئلا يكون فعل الايجاد تحكُّما مطلقا فوق الغاية والعدل، أي ان فعل الخلق، بما

(33) وهذا التناوب الذي هو ليس بالأمر الحديث، نجده عند كبار الفلاسفة وعند أصحاب مؤلفات الملل والنمل. فالمشائية، بما هي منسوبة الى الكلام الاعتزالي (ابن رشد، تهافت التهافت ص 225) تكون قد قصرت في البلوغ الى مفهوم الوجود بالقوة لانطلاقها من مفهوم الشيء المعدوم. والشيء المعدوم، حسب ابن رشد نفسه، ذو علاقة بالمثال الافلاطوني (ابن رشد، تهافت التهافت ص 258 : «وأيضا فان الموجود المطلق أعني الكلي أقرب الى العدم من الموجود الحقيقي، ولذلك نفى القول بموجود مطلق ولون مطلق القائلون بنفي الأحوال، وقال القائلون باثباتها انها لا موجودة ولا معدومة، فلو صح هذا لصح أن يكون الأحوال علة للموجودات»). فابن رشد اذن يربط بين نفي الأحوال الأشعري ونفي الوجود المطلق بمعنى الكلي، بما يعني أن الأحوال قد فُهمت على أنها نظرية تضع الكلي موجودا، ومن ثم فهي من جنس الواقعية الافلاطونية وطبيعتها عند واضعيها اذن تقتضي هذا التحرز. فالقول بأنها لا موجودة ولا معدومة الهدف منه، رفض الحل الافلاطوني (موجودة) والحل الأرسطي (معدومة). كما أن مسكويه (الهوامل والشوامل القاهرة 1951 ص 343 ـ 345) قد مال الى مثل هذا التأويل الافلاطوني ناسبا مفهوم شيئية المعدوم الى عدم قدرة المتكلمين على وضع نظرية المثل. لكن عرض الشهرستاني (نهاية الاقدام، الفرد جيوم، القاعدة السادسة ص 131 ـ 149 والقاعدة السابعة ص 150 ـ 169 : الأحوال شيئية المعدوم) رجح التأويل الأرسطي الذي صار بعصى سحرية، تصورا اسميا للكليات عند الأستاذ عبد الرحمان بدوي (مذاهب الاسلاميين ص 361).
ومع ذلك فالتردد بين التأويل الأرسطي والتأويل الافلاطوني ما يزال قائما ، اذ أن الأستاذ البارنصري نادر، مال الى التأويل الافلاطوني، بخلاف الأستاذ بدوي (A. Nader, le système philosophiques des Mo^c^Tazila, Beyrout 1956).
أما الأستاذ الجابري (نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة ص 228 ـ 237) فقد ألح على الطابع الكلامي للمسألة رافضا التأويلين الفلسفيّيْن وخاصة التأويل المشائي عند الشهرستاني، وهو محق في ذلك، اذا كان القصد رفض الارجاع المانع من ادراك مصدر المنزلة الإعتزالية للكلي. لكنه جانب الصواب في ظنه أن المسألة الكلامية عديمة العلاقة بمنزلة الكلي الوجودية حصرا لها في مجرد الإلزام الجدلي االسطحي بين المتكلمين.

يشترطه من قادرية وعالمية، لا يمكن أن يكون كيفما اتفق . فمعنى كونه عادلا وذا غاية يقتضي أن يكون مقدوره ذا طبيعة هي له من ذاته لا تعدوها القادرية، بحيث ان الذوات الممكنة لا تُعرَّف سلبا بكونها عدوما الاّ بمعنى أنها غير الممتنع بحكم المعقولية والغائية. لذلك كانت هذه الذوات المتقدمة على الوجود ماهيات لكون ،ما هي عليه، معاني تتعلق بها القادرية والعالمية لما لها من ذاتها من امكان ذاتي بدونه تكون ممتنعة، فلا تستطيع القادرية والعالية التعلق بها. وهذه المعاني بما هي مقدور عليها ومعلومة، أو مشروطة بهما، هي ممتنعة التصور بدون كلي نظري لايوصف بالوجود ولا بالعدم، لكونهما ضربين من ضروب تعيُّنه، في ثانيهما يُعَدُّ معدوما، لكونه فاقدا لما يضيفه " ـود للامكان الذاتي من الحصول والفاعلية، وفي أولهما يُعد موجودا، لكونه واجدا لما يضيفه الوجود لهذا الامكان الذاتي من الحصول والفاعلية[34].

ولكن لِمَ وصفنا هذه الذوات الممكنة، بما هي معدوماتٌ أشياء لها من ذاتها امكان الماهيات النظرية التي لم تصر بعد موجودة، بأنها مُثُلٌ سوالبُ بالمقارنة الى المثل الافلاطونية ؟ هل يعني ذلك أن المقارنة بالمُثل ضرب من

(34) هو المعنى الحقيقي لكلمتي موجود ومعدوم قبل أن يصبح لهما المعنى الاصطلاحي الفلسفي ببعديه المعرفي (موجود ، معلوم، ومعدوم ، غير معلوم) والوجودي (موجود ، ثابت، ومعدوم ، غير ثابت)، راجع لسان العرب في مادتي وجود وعدم ، اين يتضح ان الوجود والمعدوم أصبحا عَلَمَيْن على الثروة والفقر. ولعل علاقة الوجود والملكية كمفهومين (l'Être et l'Avoir) متناسبين اجتماعيا، قد حددت هذه الدلالة الحقيقية للكلمتين. وبَيْنٌ أن استعمال المفردات ذات المدلول التجاري والاقتصادي في اللغة الدينية والفلسفية العربية من الأمور التي يعسر أن تغرب عن بال أحد ،فالأدوات التجارية (الميزان والمثقال والسجلات)، ومفهومات البيع والشراء والمقايضة والربح والخسارة في تقويم الأفعال من المصطلحات الدينية الرمزية. وكلمة جوهر وعرض من المصطلحات المالية والاقتصادية التي اصبحت مصطلحات فلسفية أو دينية الخ . . .

العبث، أم ان معنى العدم في الشيئية المعدومة هو الذي يجب التركيز عليه، بخلاف ما وجّه اليه النقدُ الأشعري الاهتمامَ، أعني معنى الشيئية في الشيء المعدوم ؟ ان الصيغة «شيئية - المعدوم» قد تكون حاسمة لصالح هذا التأويل وضد الأول. ولكن، لمّا كان اثباتُ الشيئية للعدم يبدو معارضا للخلق عن عدم، فلعله هو السرُّ في تغليب هذا الفهم. اما اذا كان القصد هو ابراز العدمية في الشيء لذاته، فلعل الفهمَ، عندئذ، يتجه نحو اثبات الحاجة الى الأساس الربوبي الذي يستند اليه الامكان الذاتي، لكي لا يبقى معدوما. اذا كان اثبات الشيئية للمعدوم قد يُنقص من قادرية الاله، آفلا يكون اثبات العدم للشيئية دليلا على حاجتها اليها ؟ اذ حتى لو قابلنا بين الوجود الثابت المطلق والعدم المطلق، فان هذا العدمَ، بما هو غيرٌ الوجود الثابت المطلق، يَثْبُتُ له الغيريةُ المطلقةُ معه، فيصبح، بهذه الصورة، ذا ذات ثابتة هي عدم كونه الوجود الثابت. ولما كان هذا العدم المطلق، لا يفقد عدميتّه المطلقة، حتى ولو أعطاه الوجود المطلق، بما يجود عليه به من وجوده، وجودًا حادثًا، فانه يبقى، مع ذلك، عدمًا، لكونه لم يصر وجودا مطلقا فيكون العالم بذلك هذا الجودَ من الوجود المطلق المخالط للعدم المطلق، أو الممكنَ الذي يُصبح حاصلا[35]. اذ كيف لما ليس له من ذاته الاّ قابليةُ الحصول أن يحصلَ ؟ وكيف لما يحصل الاّ يكون له منَ ذاته حَاصليتّهُ ؟ اذا نظرنا الى عدم الحاصيلة الذاتية وجّهنا اعتبارَنا الى العدم في الشيء، واذا نظرنا الى قابلية الحصول وجّهناه الى الشيئية في العدم. لذلك قلنا ان الذوات، بما هي ممكنات، مُثُلٌ سوالب، لأن المثل الافلاطونية تتمتع بالوجود الحق اللامشروط، وهي اذ توجد الوجود الحاصل حسيا وماديا، تنزل من الوجود التام الى الوجود الناقص أو من الوجود الى العدم، بخلاف الحالة هنا. فالذوات الممكنة عدومٌ، وهي تصير

(35) وهو معنى عبارة ابن عربي المشهورة : «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه». وكذلك المقابلة بين وجهي الأشياء الى ذاتها (عدم) والى الله (وجود) الغزالي مشكاة الأنوار، راجع لاحقا III. 1 و 2.

موجودات بحق، والمُثُل موجوداتٌ بحق، وهي تصير عدومًا. النقلة من الوجود الماهوي للمثال الى العدم العالَمي - الزماني المكاني - نقلةٌ من الفعل المطلق الى الفعل المشوب بالقوة، ان صح التعبير بالمصطلح الأرسطي[36]؛ والنقلةُ من الامكان الماهوي للمعدوم، بما هو شيء، الى الوجود العالمي - الزماني والمكاني - نقلةٌ من القوة المطلقة الى القوة المشوبة بالفعل. أفلا يعني ذلك، التقابل التام بين سلم الشَّرف الافلاطوني (بين المثال والمثول) وسلم الشَّرف الاعتزالي (بين الشيء المعدوم والموجود) ؟ اذ في الحالة الأولى يكون الحاصلُ من فعل الخلق، لو سلّمنا بوجوده، دونَ النموذج الذي حاكاه الخالق؛ وفي الحالة الثانية، يكون الحاصلُ من فعل الخلق أسمَى منه، اذ أنه حقّق له شرط الظهور الفعلي لمقتضيات ذاته التي انتقلت من الاقتضاء الامكاني الى الاقتضاء الحصولي[37].

---

(36) والواقع ان مسار الفكر الافلاطوني كان مضاعفا. فهو بالتنازل أدخل العدم في الوجود (محاورة السوفسطائي لتأسيس مشاركة المثل والحمل المنطقي) والتعدد في الواحد (محاورة البارميندس لنفس الغرض) وبالتصاعد أدخل الواحد في المتعدد (محاورة الفيلاب لنفس الغرض) والوجود في العدم (محاورة طيماوس لنفس الغرض). ومعنى ذلك أن الفصل بين المبدأ الصوري الخالي من كل مادة والمبدأ المادي الخالي من كل صورة يقتضي البحث عن الحل، اما بادخال المادة في الأول بالتنازل، أو ادخال الصورة في الثاني بالتصاعد. وفي الحالتين لابد من الثنائية المبدئية.

(37) ان اعتبار الماهوي دون الوجودي، أو اعتبار النقلة من الأول الى الثاني صعودا وليس نزولا في السلم الوجودي، رغم رفض مفهومَيّ القوة والفعل، يَنْقُلُنَا نهائيا من الافلاطونية ذات التصور التنازلي منْ تمام المثال الى نقصان المثول الى ما يقابله تماما، وهو التصور التصاعدي من نقصان المثال الى تمام المثول. والماهوي غير الراجع الى القوة الأرسطية، بما هو امكان، يجعل المصدر الكلامي للافلاطونية المحدثة الجرمانية بتوسط التصوف أمرًا واضحَ الثبوت، خاصة اذا طابقنا باطلاق بين نفي الافلاطونية والأرسطية معا، واعتبرنا الماهوي الممكن من جنس آخر لا يُرَدُّ الى المثال بما هو معدوم، ولا يُرد الى القوي بما هو ماهوي ؛ راجع في ذلك فصل افلاطون من تاريخ الفلسفة لهيجل (محاضرات في تاريخ الفلسفة ج 3، الفلسفة اليونانية، فران وخاصة ص 407 - 429 ؛ قيمة الفلسفة ومدلول المثال وخلود النفس ومعنى الكلي الذي يتعين).

الا يعني هذا أن السر في ذلك هو معيار المشاكلة بين الشاهد والغائب، حيث يكون فعل الخلق قد قيس على الصناعة الانسانية التي يتقدم فيها التصور على الانجاز ويشترطان معلومية المتصوّر والمقدورية عليه المضافتين الى عالمية المتصوّر وقادريته ؟ لذلك فانه ما كان لمثل هذه الأشياء المعدومة أو المثل السوالب أن تكون ممكنة لو لم تستند الى تغيير جذري للنظرية الاعتزالية في طبيعة الذات الالهية. لا بد لهذه النظرية أنْ تفعل مع الواحد الاعتزالي الناتج عن التنزيه والتعطيل المطلقين ما فعله افلاطون مع الواحد البارمينيدي[38]، فتضع نظرية تُدخل العدمَ في الوجود والكثرةَ في الوحدة. وذلك هو دور نظرية الأحوال المطبقة على الذات الالهية أولاً، والمعمّمة على غيرها من الذوات، بعد ذلك.

وفعلا فالأشياء العدومُ، لكونها ليست مُثُلاً موجبة، لا توجد بذاتها، واذن فهي بحاجة الى ما تقوم به كإمكان ذوات ليس لها من ذواتها الاّ قابليةُ الوجود والعدم. وهذا الأمر الذي ستقوم به، أو بحكمه، هو أحوال الذات الالهية أو الـ «لما هو عليه بذاته»، من حيث انها لها القادرية والعالمية. وقد غيّب هذا الأمر توالي العدم والوجود على الذوات الممكنة، بما هي ذواتٌ، فأبعدها عن الأحوال التي لا تُوصف بالعدم ولا بالوجود[39].

---

(38) افلاطون، السوفسطائي ، 241 ـ 245 هـ : اثبات الحاجة الى ادخال العدم على الوجود في الواحد البارمينيدي.

(39) فإمّا أنّ للذوات المعدومة بما هي ذوات أي بما هي «ما هي عليه بالذات» أحوالاً مثل الذات الالهية، اذا كانت الأحوال ذاتية لما هي أحوال له، أو أنها عديمة الأحوال. وعندئذ، تصبح الأحوال غيرَ ذاتية لما هي أحوال له، ومشروطة بالوجود، فتكون الأحوال مقتضاة للذات بعلة الوجود. لكن كون الأحوال لا تُوصف بالوجود ولا بالعدم يجعلها غَنيّةً عن هذا الشرط، فتكون ذاتيةً لذاتية الذات، وهي إذن نفسُ الأمر يُعتبر من وجهه الفاعل عند الالاه. فتكون العالية والقادرية حالاً عليها الذات الالهية، وتكون المعلومية والمقدورية حالا عليها الذات المعدومة. وفعلاًفالمعلومية والمقدورية المنسوبة الى الذات المعدومة تبقى لها حتى عند وجودها، وهي اذن حال لا تُوصف بالوجود ولا بالعدم، بمعنى كونها بمعزل عنهما لثبوتها فيهما معاً، وصيغة المفعول فيها لا تعني أنها مفعوله، بل وجودها فقط هو المجعول عند الإحداث.

ولكن، اذا أخذنا مفهوم الحال، في دلالته اللفظية الخالصة، كان مدلوله «نهاية الماضي وبداية المستقبل»[40]، أي نفي التعاقب بما هو حد، أو آن لا يتوالى فيه، تعاقبًا، العدمُ والوجودُ، بما هما قسما الامكان، بل يتساوقان باطلاق ؛ وهو اذن، «كفاية - حد» للتطابق بين القسيمين أو «كحد - غاية» لهما في تقاربهما الذي يجعل نهاية العدمِ تُطَابِقُ بداية الوجود، حالٌ مُطْلَقٌ خارجَ الزمان، وفوقَ التغيُّر، ولا يختلف في شيء عن كون الأمور «هي - ما - هي - لا - لعلة - باطلاق». وتلك اللحظةُ هي لحظةُ المطابقة بين الحال كحال والماهوي اللازماني. فما يكون الحال عندئذ ؟ أليس هو كون «الماهو - عليه - بذاته» يقتضي الـ «كونه - لا - أحد - ما - هو - عداه» ؟ «الماهو - عليه - بذاته» حتى اذا قيل عن الرب فهو يعني الكون «لا - أحد - ما - هو - عداه»، وهو مطابقة الذات لذاتها أو المحايثة الذاتية، حيث يتطابق «الكون - ما - هو - عليه - بذاته» و«الكون - لا - أحد - ما - هو - عداه» تطابقًا لا يَصِحُّ وصفُه بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم، ولا بالمعلوم ولا بالمجهول، لكونه شرطَ الوجود والعدم، والحدوث والقدم، والجهل والعلم، كأحوال متعاقِبَة. فيكونُ الحالُ محايثة الذات لذاتها.

وعندئذ نفهم تدخل نظرية الحال في المواضع الثلاثة التالية : «فأثبت الحال في ثلاثة مواضع : أحدها : الموصوف الذي يكون موصوفا لنفسه، فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها ؛ والثاني : الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصا بذلك المعنى لحال ؛ والثالث : ما يستحقه لا لنفسه، ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال. وأحوجه الى هذا السؤال معمر

---

(40) الجرجاني، التعريفات ص 85.

في المعاني[41]، [42]. فالموضع الأول يؤسس استحقاق الصفة للموصوف بها لنفسه بالحال التي علها الموصوف. ومعنى ذلك أن استحقاق الالاه لصفاته الأربع، مثلا، المؤسس على «كونه ـ ما ـ عليه ـ في ذاته» يعني استحقاقه لها للحال التي هو عليها. واذن فـ «ما ـ الشيء ـ عليه ـ في ذاته» والحال التي هو عليها شيء واحد يقال ايجابا في الحالة الأولى، وسلبا في الحالة الثانية، اذ يعني مفهوم الحال التي هو عليها نسبة ذاته اليه أو نفيّها عَنْ غَيْرِه ، «ما عليه ذاته» الذي له هو «حاله التي هو عليها». وهذه النسبة الى الذات هي نفيٌ النسبة الى غيرها، وهو شرط الحمل الذاتي للذات على ذاتها، اذا لم تكن مصحوبةً بالغيرية، أي انها لو كانت وحدها لاستغنت عن كل الحدود ولامتنع أن يكون لها «ما ـ هي ـ عليه»[43].

والموضع الثاني يؤسّس استحقاق الصفة لمعنى بحال جعلته يختص بذلك المعنى. فالمعنى الذي لأجله كانت الصفة لا يعلّل الاستحقاق الاّ لاختصاصه بالموصوف. واختصاصه بالموصوف يؤسّسه «حالٌ عليها ـ الموصوف ـ المختص ـ بذلك ـ المعنى». وهذا يطابق، في الفلسفة الأرسطية، معنى الأعراض الذاتية

---

(41) ويعني البغدادي أن الحال البهشمي يستهدف التخلص من التسلسل اللامتناهي الذي تقتضيه نظرية المعاني التي وضعها معمر ، والربط بين التسلسل في نظرية المعاني والتسلسل في الحركة والسيلان نجده واضحا في مقالات الأشعري الفقرتان 41 و 42 ص 55.

(42) البغدادي، الفرق، ص 195.

(43) الأشعري، مقالات الاسلاميين، الجزء الأول ص 238 ، «وقال قائلون الباري غير الأشياء والأشياء غيره لنفسه وأنفسها. والقائل بهذا القول الجبائي». وبيّن أن أبا الحسن يتحدث عن رأي زوج أمه، وليس عن ابنه أبي هاشم. ولو أخذنا القول واضفنا اليه «لما ـ هو عليه ـ لذاته» عوضا عن «لنفسها» و«لما ـ هي ـ عليها ـ لذاتها» عوضا عن «وأنفسها»، لأصبح النص دالا على التلازم بين «الهوهو» و«الغيرية» في هذا القول، وذلك بالنسبة الى الذات الالهية وذوات الأشياء المعدومة والموجودة، أي ذوات الأشياء العالَمية قبل احداثها، وبعده.

التي لهـا أسـاس في الماهيـة، دون أن تكون منهـا ؛ مـثل كون مجـمـوع الزوايا في المثلث الاقليدي مـسـاويا لقـائـمتين. وهذا المعنى الذي يعـود اليـه الوصف والذي هو ليس «لما ـ عليه ـ الذات». هو ما عليه حـال العرض الذاتي للذات، أي الوسـائط المعللة للحـمل بين الذات والعـرض الذاتي الذي لا يُنسـب الى الماهية[44]. **وهذا هو النوع الثاني من الحال.**

والموضع الأخير يؤسّس استحقاق الصفـة لا على الذات، ولا على معنى، بما همـا حـال مـا عليه الذات أو مـا عليـه أحد أعـراضهـا الذاتيـة، بل بما هو عـرض غـيـرُ ذاتي. وهنا فـقـط نجـد عـبـارة «دون غـيـره»، اذ لا وجـه لاختصاصه غير واقعة الاختصاص غير المعلوم بحال الذات، ولا بحال أحد أعراضهـا الذاتية[45]. **ولعل هذه هي الحالة الوحيدة التي يصح فيها اعتـراض مُعَمَّـر، اذا اعتبرنا أن الموضعيْن الأوليْن يمكن أن يُردَّا الى الموضع الأخير. فاذا نفينا نظرية الأحوال، واعتبرنا العللَ لا متناهيةً للاتناهي السيلان الأبدي بين الوقائع اللاثابتة، يكون تسلسلُ التعليل مُحاكيًا لتسلسلِ السيلان، ويكون نفيُ الذوات بما هي ذوات ماهيات ثابته، ومـا ينجر عنه من نفي للأعراض الذاتية، ومن ثم لكل ضرورة أنطولوجية، وحمل علمي مستند اليها.**

---

(44) ارسطو، ما بعد الطبيعة، الدال 30، 1025 30 أ 30 ـ 32 ، «ويُفهم العرضَ كذلك بصورة اخرى ، انه ماله أساس في الجوهر، وليس هو مع ذلك منه ، مثلا بالنسبة الى المثلث، خاصةً، مجموع الزوايا المساوي لقائمتين».

(45) ارسطو ما بعد الطبيعة الدال 1025.30 أ 42 ، «وبالتالي فنظرا الى أنه يوجد بعض المحمولات، والى أن بعضها ينتمي الى بعض الموضوعات وبعضها لا ينتمي اليها الاّ في مكان محدد وفي زمان محدد، فان كل محمول ينتمي الى موضوع لا لكون الموضوع هو ذلك الموضوع بالذات ولا لكون الزمان هو ذلك الزمان والمكان هو ذلك المكان، فان هدا المحمول يكون محمولا بالعرض (غير الذاتي)».

وبما يُثبت هذا المدلول الانطولوجي المنطقي لهذه المواضع الثلاثة الدحض الذي أنهى به البغدادي هذا العرض : «و قال أصحابنا : ان علمَ زيدٍ اختُص لِعَيْنِه، لا لِكَوْنِهِ عِلْمًا، ولكون زيدٍ [زيدًا]، كما نقول : ان السوادَ سوادٌ لعينه، لا لأن له نفسًا وعينًا.»[46]. اذ لا يمكن أن يكون الأمرُ أوضح ممّا هو عليه في هذه الفقرة : فـ «لا لكونه علما ولكون زيد»، و«لا لأن له نفسًا وعينًا»، تنفي كلُّها الحالَ من حيث هو دالٌّ على الكلّية، اذ يُقابَلُ بها «اختص بها لعينه»، و«السواد سواد لعينه». العينُ هنا مقابلةٌ للحال مقابلةَ الجزئي للكلي عامةً، لا بما هو مجرّدُ اسمٍ، بل بما هو ذو قيامٍ ماهوي يجعله قابلاً لأن يكون معلّلا لعالمية العالِم، بما هي صفةٌ.

وبيّن أن «كونَه عِلْمًا، و«لكونِ زيدٍ»، و«له نَفْسٌ»، و«له عَيْنٌ»، أحوالٌ عامةٌ متوازيةٌ : «فكونه علمًا» حالةٌ خاصة من «كونه ذَا نفس» أو «هوهو». و«لكون زيد» حالة خاصة من «كونه ذا عين». أي ان الذوات بما هي أحوالٌ أو «ما هي عليه» يمكن أن تكون كليةً أو عَيْنيَةً ؛ ولكنّها لا تُؤثّر بكونيها ذَيْنَك ؛ فهي لا تُؤثّر بكونها كليةً، ولا بكونها عينيةً كلياً بل بكونها تلك العينَ بالذات[47] : «فالكون - عينًا» يَعُمُّ جميعَ الأعيان، وهو غيرُ مؤثّرٍ، بل المُؤثّر هو عينُ الموصوفِ، لا كونُه عينًا : «ان السواد سوادٌ لعينه، لا لأن له نفسا أو عينًا».

---

(46) البغدادي، الفرق ص 195.

(47) فـ «الكون - عينا» امرٌ عامٌّ يشمل كل الأعيان، بما هي أعيان. «والكون - هذه - العين - المشار - اليها» يَخُصُّهَا. وهذا هو مدلول الفرق الذي يعبّر عنه البغدادي بهذه العبارة : «ولا لأن له نفسًا وعينًا». اذ أن الـ «له» عامٌّ وخاصٌّ كذلك. فالـ «له - نفس - وعين» يعم جميعَ الأعيان، والـ «له - هذه - العين - المشار - اليه» غيرُه.

وبذلك يتّضح أن نظرية الحال، بما هي «ما ـ عليه ـ الذات ـ الالهية» أو «الذوات المعدومة»، أسّست استحقاقَ الموصوف للوصف كلاميًا، في الوجود وفي القول. ومن ثمّ فهي، فلسفيًا، مشاكلةٌ لتأسيس استحقاق الحمل منطقيًا المستند الى الضرورة الوجودية، التي تستند اليها الماهياتُ، وما يرتبط بها من أعراضٍ ذاتية. لذلك قلنا : انها من جنس الغيرية والعدم الاضافي الذي اضطُر اليه افلاطون في محاورة السوفسطائي، لجعل المشاركة بين المُثل والحمل أمرَيْن ممكنَيْن، أي تأسيس الموازاة بين المشاركة الوجودية بين «الما ـ عليه ـ الأشياء ـ في ذاتها» والمعاملة المنطقية بين تصوراتها. فوازي التعدد في الذوات أو الأحوال عند أبي هاشم نظرية الغيرية والعدم عند أفلاطون، مثلما وازى القتل الرمزي للأب بارميندس القتل الرمزي للأب أبي علي ؛ فانتقلنا من «الاستحقاق ـ للذات» الى «الاستحقاق ـ لما ـ هو ـ عليه في ـ الذات»[48]. ومثلما قُتل بارميندس بمعنَيَيْن افلاطوني وأرسطي، فسيقتل أبو علي بمعنَيَيْن، بهشمي (ابنه)، وأشعري (ربيبه) ؛ ولكن في اتجاهٍ معاكس للحل الافلاطوني والأرسطي.

ويقتضي هذا التحديد للكلي النظري ـ ما عليه الذوات لذاتها ـ أن يُصبح الكلي العملي الذي يستند اليه التحسين والتقبيح العقليان في الاعتزال

(48) الاستحقاق «للذات» غير الاستحقاق «لما عليه الذات» بالمعنى التالي : ففي الحالة الأولى علة الاستحقاق أخذت كوحدة لا تتمايز فيها أحوالٌ ؛ وفي الحالة الثانية أصبحت الذات، بما هي علة، غيرَ مأخوذة كوحدة، أو على الأقل هي مأخوذةٌ كوحدة ذاتِ أحوال، وإلاّ لما كان بين التعليل بالذات والتعليل «بما ـ هي ـ عليه ـ في ـ الذات» أيُّ فرق، ولما أصبح وضع نظرية الأحوال البهشمية المصاحب لاضافة هذه العبارة أدنى معنى ؛ فلا نفهم عندئذ علة القطيعة بين الأب وابنه.

مُستحقًا بحكم ما عليه الذات في ذاتها، وبذلك يتم التناسق بين كون القادرية محدودةً بما للمقدور عليه من ذات «هي - على - ما - هي - عليه - في - ذاتها»، ومفهوم العدل التشريعي ؛ فاذا كان فعل الخلق خاضعًا للكلي النظري، أو لما عليه الذوات في ذاتها، بما هي ذواتٌ سوالبٌ (معدوماتٌ - أشياءٌ) أو ماهيات ممكنة، فان فعل الأمر ليس وضعًا مُطْلَقًا وحرًا للقيم، بل هو خاضعٌ كذلك لقيم ذاتية لهذه الذوات السوالب التي تمثل حدودا للقادرية. ومن ثم فالآمرية، مثل القادرية محدودةٌ، وهي خاضعةٌ لكلّي عمليٌ، خضوعَ الأولى لكلّي نظريٌ. وليست الأحوالُ، في الذات الالهية، حال الأمر والخلق وما يستندان اليه من آمرية وقادرية وعالمية، الآ الوسيط بين الذات الالهية والذوات السوالب، قبل احداثها، وعنده، وبعده تأسيسًا للمشاركة بين الذوات بما هي كليات نظرية، وللحمل في القول بين تصوراتها.

ومعنى ذلك أن الكلي النظري - ما عليه الأشياء - والكلي العملي - قيمة الأشياء الذاتية -، أمران موضوعيان، ان صح التعبير، ليس للذات الالهية بما هي «ما - هي - عليه»، جَعْلُهما يكونان ما هما، وان كان لها ايجادُهما في الوجود العالمي، أي في الظهور الزماني والمكاني لمقتضيات ذواتها وصفاتها الذاتية[49]. وقد اعتبرناهما كلّيَيْن سالبين لأنهما، بما هما الامكان الماهوي المجرَّد،

---

(49) وبذلك لا تصبح عبارة «شيئية المعدوم» دالة في الاتجاه الأول للاضافة فقط (وصف المعدوم بالشيئية، وهو معنى الحد من قدرة القادر عند الايجاد الذي يُنهي العدم باضافة الوجود ولا يتدخل في الشيئية)، بل وكذلك في الاتجاه المقابل (وصف هذه الشيئية بأنها شيئية معدوم وهو معنى الحد من الشيئية المحتاجة الى الغير لِيُضيف اليها الوجود) ؛ في الحالة الأولى نحد من القادرية، وفي الحالة الثانية نحد من حدها باثبات حاجتها اليها، ومن هنا يصبح السلب محركا نحو الايجاد.

لا يقومان بذاتهما. ولعل عدم القيام بالذات هذا ليس فقط في حالة العدم، بل وكذلك في حالة الوجود، وهو ما يولّد بالضرورة نظرية وحدة الوجود، اذ أن اشتراط قيام الذوات المعدومة حال العدم وحال الوجود، بالذات التي وُجُودُها لا يشوبه عدمٌ، يعني أنِ الوجود الذي تقوم به الذوات الأخرى ليس الاّ وجودَ الذات الالهية. لكن هذا الامكان الماهوي الذي وُصف بكونه معدوما ـ شيئية المعدوم ـ ليس هو بَعْدُ وُجُودًا ماهويا يقوم بذاته قبل الوجود المادي المحسوس، والاّ لزالَ كل فرق بينه وبين الوجود الماهوي الوجِب للمُثل، رغم ما لاحظناه من تماثل بين نظرية العدم الواردة في السوفسطائي، ونظرية الحال البهشمية.

وقد استعدّتْ البهشميةُ، بذلك، الى الانتساب الى التشيع المعتدل، ومن ثم الى الصدام مع التشيع الغالي ومع الافلاطونية المحدثة ؛ وهو ما يعلل الانحصار التدريجي للاعتزال غير المتسنن فيها[50]. وعلينا أن نفهم سر هذا الانقلاب : كيف نفهمُ نظريةَ الأشياء المعدومة أو المُثل السوالب، ونظرية الأحوال أو المكوّنات الكلية للماهيات، بما هما محدّدتان لمنزلة الكلي النظري والكلي العملي ؟ كيف نفهمُ انقلابَ السُّلّم الوجودي ؛ فالمثال له الوجود الحق لذاته قبل ايجادة العالمي، والشيء المعدوم ليس له الوجود الحق لذاته، قبل ايجاده العالمي. المثالُ غير الامكان الماهوي المعدوم. فهذا الأخير ليس له حتى «الوجود بالقوة» الأرسطي الذي حاول بعض الأشاعرة استنتاجه من شيئية

(50) راجع في ذلك شهادة الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين نشرة الدكتور علي سامي النشار ص 45 وهي شهادة أشار اليها الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه في علم الكلام، المجلد الأول ؛ المعتزلة، الاسكندرية، طبعة رابعة 1982 ص319.

المعدوم[51] ولا حتى الوجود الالهي المتقدم على الوجود الطبيعي السينوي المؤسس للفصل بين الماهية والوجود[52]، رغم ما سنرى من صلات بينهما في الفصول اللاحقة.

ما هذه الذوات الممكنة التي ليس لها وجود المثال الافلاطوني، ولا وجود القوة الأرسطية، ولا وجود الماهية السينوية ؟ هل تكون تأسيسا عقليا تراجعيا لذات الموجود، بعد وجودها، على امكانه قبله، اذ لولاه لما صارت موجودة ؟ فيكون الامكان، هنا، بمعنى عدم الامتناع، بما هو امكان منطقي خالص مغاير للامكان بمعنى الوجود بالقوة[53] ؟ ان عدم الامتناع القبلي المستَنْتَج من الوجود البعدي، بوصف الأول شرطًا في الثاني ومتقدّمًا عليه، لا يمكن أن يُحَدَّ الاّ بكونه معدوما. واذن فالمعدوم، بما هو شيءٌ ممكنٌ الوجود، هو اللاممتنع الذي يتداول عليه العدمُ والوجودُ، بما يعني أن العدمَ، بما هو قسيمُ الوجود، غيرُ العدم بمعنى الممتنع، وأن الوجودَ، بما هو قسيم العدم، غيرُ الوجود بمعنى الواجب،

---

(51) الشهرستاني، نهاية الاقدام، تحقيق الفرد جيوم، القاعدة السابعة ص 150 ـ 169.

(52) اذ أن ابن سينا يصف هذا الامكان الماهوي بكونه وجودا الاهيا، وهو ما لا نجده في حد شيئية المعدوم البهشمية، ابن سينا ؛ الشفاء، الالهيات، V .1. ص 204 ـ 205. وسنعالج هذا فيما بعد III. 2. خاصة.

(53) الغزالي، تهافت الفلاسفة ؛ الامكان بما هو غني عن موضوع يقوم به فلا يكون عندئذ بمعنى الامكان بالقوة ؛ «الامكان الذي ذكرتموه يرجع الى قضاء العقل. فكل ما قدّر العقل وجودَه فلَمْ يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا، وان امتنع سميناه مستحيلا، وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا. فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود (المادة التي هي بالقوة) حتى تجعل وصفا له». ص 120. ولكن، الا يكون هذا المعنى أشعريا أكثر مما هو بهشمي ؟ اذ أن وضع الامكان بما هو قضية عقلية قد صاحبه نفي كونه ذا وجود ثابت غير الذي له في العقل القاضي. وطبعا فهذا العقل ـ الذي يقوم به الامكان كقضية عقلية لا تستدعي موضوعا تُحمل عليه متقدما عليها ـ يمكن أن يكون العقل الانساني أو العقل الإلهي.

فيكون «الممكنُ - الوسيطُ - بين - الممتنع - والواجب»، هو ما يتوالى عليه العدمُ والوجودُ، دون أن يكون هو معدومًا أو موجودًا ؛ ذلك هو مدلول اجتماع الشيئية والعدمية فيه، مع انتفاء استفراد احداهما به. فيكون للشيء المعدوم والحال نفسُ المدلول الأنطولوجي أو نفسُ الوظيفة الانطولوجية الموسّسة للمشاركة بين المعاني وللحمل بين تصوراتها. والحال عندئذ، بما هو حال الذات الالهية، وبما هو فوق الوجود والعدم، هو الوجوبُ ؛ والحال بما هو حال الذوات العالمية، بما هي مُتّصِفةٌ بتوالي حاليّ العدم والوجود، هو الامكان. فيكون الحال حالَيْن ؛ حال الذات الالهية، وحال الذات العالمية؛ وهما حالان يتقابلان تقابُلَ الوجوب والإمكان، والأول فوقَ الوجود والعدم، والثاني دونهما ؟

ولا يمكن، هروبا من التأويل الافلاطوني والأرسطي، أن نحط من نظرية الذوات المعدومة والأحوال فنجعلها مجرد اسقاط نفسي لعملية التراجع في تحليل الفعل الانساني، حيث يكون عدم الامتناع أو امكان الوجود الشرط الذي يستند اليه طرَيَانُ الوجود على المُحْدَثات ؛ بل هو شرطٌ ذاتيٌ، بصرف النظر عن التعقل الانساني، بل وحتى عن التعقل الالهي ؛ اذ بدون هذا الشرط لا يبقى من الجهات الآ الامتناع والضرورة اللّتَيْن تُصبحان العدمَ الأزلي والوجودَ الأزلي، فيمتنع عندئذ الوجودُ العالميّ الخاضعُ للصيرورة والزمان، ونعود الى الواحد البارميندي، قبل شرط التعدد الذي أدخله عليه افلاطون، في محاورة السوفسطائي.

لذلك قسنا دور نظرية الأحوال البهشمية بدور نظرية العدم النسبي الافلاطونية التي كانت العقوق الضروري، حسب رأي أفلاطون، العقوق الذي

يمتنع بدونه تأسيسٌ علم الوجود عامةً، وعلم الوجود العالّمي خاصة، مثلما كانت نظرية الأحوال، حسب رأي ابي هاشم، العُقوقَ الضروري الذي يمتنع بدونه تأسيس علم الربوبية خاصةً، وما في الوجود العالمي من ربّوبي عامةً، أعني من دورٍ للقادريةِ وللآمريةِ يكون، خلافا لما يقول به الأشاعرةُ، محدودًا بما عليه الذواتُ لذاتِها، وبقِيَمِها الذاتيةِ.

* * * *

ومثلما كانت البهشمية تأسيسا خاتمًا لنظرية «شيئية - المعدوم» أو المُثل السوالب على نظرية الأحوال المتجاوزة لتنزيه الوحدانية الربوبية الاعتزالية الأولى، كانت الأشعريةُ تأسيسا خاتِمًا لنظرية «لا - شيئية - المعدوم» أو القُوى السوالب على نظرية الصفات الموجبة المتجاوزة للتشبيه السنّي الأول. ومعنى ذلك أن ما وصفه الهمذاني بالوقاحة عند الأشعري[54] كان الخطوة اللازمة لتأسيس لا شيئية المعدوم. وهذا ما نسعى الى بيانه الآن، بعد تحليلنا للحل البهشمي، بابراز التوازي التام بين الافلاطونية السالبة عند أبي هاشم، والأرسطية السالبة عند أبي الحسن، دون اطالة، لأن اثبات الأمر الأول لم يكن معهودًا، ولأن التسليم بالثاني هو العلّة في عُسْر قبول الأول. فلو لم يَفْرِضْ النقد الأشعري تأويلا أرسطيا لشيئية المعدوم والأحوال بدعوى قِدم العالم المقتضاة، ولو لم يكن هذا

(54) راجع الهامش 18 من هذا الفصل والمرجع الذي يشير اليه.

التأويل الأرسطي دافعا الى سلب الافلاطونية بالمعنى الأرسطي - المقابلة بين الوجود المثالي للعقلي، والوجود القوي له -[55]. لما غاب عن الأذهان سلبّ الافلاطونية بمعنى آخر غير أرسطي، لغياب مفهوم القوّة والمادة الأولى في البهشمية، الآّ اذا اعتبرنا التعلق بالقادرية والعالمية والآمرية قوةً ومادةً أولى. وهو ما لا يمكن قبوله اطلاقا[56].

---

(55) واذن فالتأويل الارسطي لشيئية المعدوم كقوة يُؤخذ بمعنى النقد الارسطي لمفهوم اللا محدد الافلاطوني الذي أدى الى مفهوم المادة الأرسطي (السماع، المقالة الاولى الفصل 9، 191 ب 20 - 192 أ 13)، لأن المستهدّف بالنقد هو اضافة الشيئية الى العدمية، بما يجعل مجموع المفهومين من جنس القوة في المادة التي بقوتها على الصور تكون شيئا، وان في شكل عدم نسبي أو حرمان موجب، وهو ما حاول اثباته فان دان بارغ ورفضه فرنك (الهامش 10 من الفصل المشار اليه المعدوم والموجود ص 207)، دون تعليل واضح. والتعليل الذي نضيفه الى هذا الرفض، لكي يصبح مقبولا، هو أن استحالة هذا التأويل علّتها انعدام هذا اللامحدد الافلاطوني في حالة شيئية المعدوم، بل، بالعكس، لن يضيف الوجود اي تحديد للذوات المعدومة، بل سيجعل تحديداتها ـ التامة تظهر لا غير. واذن فالصورة هنا قوية على الوجود، وليست المادة قوية على الصورة. فاذا كان الجوهر جوهرا يستحق كل الصفات التي يستحقها لذاته، في عدمه كما في وجوده، فأي شيء يضيفه اليه الوجود ؟ اليس هذا قوة في الصورة على الوجود، عوض أن يكون قوة في المادة على التصوّر ؟

(56) كيف يمكن أن تكون القادرية والعالمية، بما هي مستحقة للذات الالهية بما هي هي، من جنس القوة الأرسطية ؟ بل وحتى المقدورية والمعلومية، كيف يمكن أن تكونا قائمتين بمادة اولى لها ما للذات الالهية، التي تقوم بها القادرية والعالمية، من وجود واجب وقديم ؟ ان تمام المثال المتقدم على نقصان الممثول يجعل وجود المثول اللاحق أمرا اعتباطيا. اذ ما الفائدة في النزول من المثال التام الى الممثول الناقص ؟ كما أن الصورة التي بالقوة وتصير بالفعل تبدو امرا غير مفهوم، اذ كيف للاتم أن يقوم بالأنقص (القوة في المادة الأولى) ؟ فهل يمكن تصور ضرب ثالث من القيام غير قيام المثال بذاته وقيام القوة بالمادة ؟ بأي شيء يقوم الشيء المعدوم بما هو ذات معدومة ؟ كيف نفهم اللاحاصل وجودا والحصّل ذاتا، بما هو ممكن الحصول قادريةً، ومن ثم غير ممتنع الوجود مقدوريةً ؟

وحتى نستفيد منهجيًا من التناظر بين المذهبين، اذ هُمَا تَحَادَدَا في كل المسائل التي تكونت منها الاشكاليةُ الواحدة التي يستند اليها نسقُهما[57]، ودون حصرٍ لهذا التناظُر في الدور المنهجي الذي نقتصر عليه لابراز المنزلة الكلامية للكلي الممهدة للمنزلة الفلسفية[58]، فاننا سننطلق من العلاقة الوطيدة بين مسألة الذات والصفات اثباتاً وسلبًا، ومسألة شيئية المعدوم اثباتًا وسلبًا. ولما كنّا قد اعتمدنا، في دراسة البهشمية من هذا الوجه، على مصدرين

---

(57) لو طرحنا هذه المسألة في الحلين الافلاطوني والأرسطي لكانت في شكل هذا الشك المزدوج ، اذا كان عالم المثل تاما وغنيا بذاته فما الحاجة الى اللامحدود ولِمَ وجودُه الناقص في العالم المادي (عند افلاطون) ؟ واذا كان «الاله - فعلا محضا - خارج - العالم - ولا - يعلم غير - ذاته»، ولا يلتفت حتى مجرد الالتفات الى العالم فما حاجة هذا العالم اليه ؟ ولِمَ وجودهُ القويّ (العالم) المادي الذي يحاكيه (عند أرسطو) ؟ اللامحدود المطلق والفعل المحض يبدوان أمرَيْن نافلَيْن او مجرَّد غايتَين مفروضَتَيْن عقلا لا غير، الأولي في فقدان الوجود، والثانية في فقدان اللاوجود. ومن ثم فالمشكل يصبح الانفصالَ الموضوعَ، في الحالتين، بين الوجود المطلق والعدم المطلق، ثم الاتصال بينهما في عالم وسيط بينهما. أما اذا طرحناها كلاميا فهي تصبح، في الحلين البهشمي والأشعري، محاولةَ التوفيق بين ذاتَيْن وقع التسليم، من البدء، بأنهما موجودان لا يتمانعان في الوجود بل في الاستغناء والحاجة. ولا معنى للذات، في هذه الحالة، الاّ الاستغناء والحاجة أو السيادة والعبودية، وذلك بعد حصول الايجاد. لذلك انتهت صياغة المقابلة الى الوجود الواجب (لا واجب الوجود، الاّ اذا كان القصد الوجود الواجب الوجود) والوجود الممكن (لا ممكن الوجود، الاّ اذا كان القصد الوجود الممكن الوجود) ، وذلك لعدم تقدم الجهات على ما هي جهات له، الاّ اذا فرضناها مجرد فرضيات ذهنية. والظن بتقدم الجهات على الوجود هو الذي يفقد الدليل الوجودي الذي يعتمد عليه الكلام دلالته الفلسفية العميقة، اذا اصبح الامر مقصورا على التقابل الجهوي،

(58) اذ أن «التأويلات التُّهَم» التي فَهم بها المتكلمون بعضُهم البعضَ والفلاسفةُ بعضهم البعض (ابن رشد ضد ابن سينا مثلا) وفهم بها هذا الفريق ذاك أو ذاك هذا تعنينا بالدرجة الأولى لعلتين ، أولا لأنها تثبت الدور الذي أدته المرجعية الافلاطونية المحدثة بحدّيها الافلاطوني والأرسطي ، وثانيا لانها، في النهاية، لم تَبْقَ مجرد تُهَم بل آل الكلام اليها بتوسط الفلسفة، وآلت الفلسفة اليها بتوسط الكلام، في المرحلة الثانية، مرحلة الفصل التي نخصص لها المقالة الثالثة.

أحدهما معها والثاني عليها، فاننا هنا أيضا، نعتمد على مصدرين أحدهما مع الأشعرية، والثاني عليها[59].

لقد رأينا أن ما رَبِحَه المعدومُ من الشيئية خَسِرَتْه الذاتُ الالهية من القادرية والعالمية. فالشيئية المتقدّمة على الوجود، وبصورة أدق المتقدمة على الايجاد، هي ما لا تستطيع القادرية احداثه في الشيء المقدور عليه، انها كون الشيء ما هو عليه في ذاته، بوصفه غَنِيًّا عن التعليل بعلّة خارجية، خلافا للوجود الذي يضاف اليه عند الاحداث. **أفلا يعني التناظر بين الأشعرية والبهشمية أن ما سيفقِدُه المعدوم من الشيئيةْ ستَرْبَحُه الذاتُ الالهية من القادرية والعالمية ؟** فاللاشيئية المتقدمة على الوجود، وبصورة أدق اللاشيئية المتقدمة على الايجاد، هي اطلاقُ القادرية التي تستطيع احداثَ كلّ الشيء المقدور عليه ذاتًا ووجودًا، اذ ليست ذاتُه أمرًا متقدّمًا على وجودِه ولا شَيْءَ في الشيء يكو ن غَنِيًّا عن التعليل ! وبذلك يصبح التناظر تاما بين المذهبين : الربح والخسارة بين الالاه والأشياء العالَمية. فما يثبت للواحد يجب أن يُنفى عن الآخر، لعدم امكانية المزاحمة ؛ واذن فايجابُ الصفات أو سلبُها رهين سلبِ الشيئية عن المعدوم أو اثباتها. **ولا يمكن، من ثمّ، قدُّ الموجودات الى عُنْصُرَيْن، أحدهما ماهوي قابل للتقدم على الوجود، والثاني وجودي يمكن أن يلحق، بما يجعل الايجاد متعلّقا بهذا العنصر دونَ ذاك، ويجعل الوجودَ مجرّد عَرضٍ قد يلحق وقد لا يلحق بالماهية.**

---

(59) فأما الذي على الأشعرية فنكتفي بمن أخذناه مع البهشمية، أعني **الهمذاني**، وأما الذي معها فسنكتفي بابن فورك (المتوفى سنة 406 هـ . 1015 م) في **كتابه مجرد مقالات الشيخ ابي الحسن الأشعري تحقيق الأستاذ دانيال جيماريه،** دار المشرق بيروت 1986 . وطبعا لو كان الكلامُ موضوعَنا لكان ذلك غيرَ كاف، ولكن الصفة التمهيدية لدراسته، في بحثنا، تجعلنا نقتصر على النص الأكثر تمثيلا لغرضنا.

ان مصدرنا السالبَ، الهمذاني، قد وصف ايجابَ الصفات وأزليتها وقدمَها، في الحل الأشعري، بأنها وليدةُ وقاحَة أبي الحسن : «ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين»[60]. والوقاحة تتعلق باللفظ «قديمة» وليس بالحل الذي يشارك فيه الأشعري ابن كلاب. فما هو هذا الحل ؟ ولِمَ يقتضي نفيَ شيئية المعدوم ؟ كيف فُهم هذا الاقتضاء في المذهب الأشعري ؟

يقول الشيخ ابن فورك في مجرد مقالات الأشعري : «وكان من أصله [الأشعري]، فيما سوى الكسب أيضا من أعيان الحوادث، أنها لم تحدث ولا يصح أن تحدث على جميع أحكامها وصفاتها الاّ بمُحدِثها، وذلك لما يذهب اليه في قوله إن المعدوم ليس بشيء، ولا عين، ولا ذات، ولا جوهر، ولا عرض، ولا سواد، ولا بياض، ولا قبيح، ولا حسن، وإن جميع هذه الأوصاف يَتعلق بمحدِث العين عليها كما يتعلق [به] وصفُها بالوجود والعدم»[61]. ولقد أخذنا هذا النص، عن قصد، من الفصل المتعلق بنظرية الكسب التي أتت حلا لمسألة التزاحم بين القدرتين الالهية والانسانية على الفعل[62]، والتي عُمّمت، هنا، على المسألة الطبيعية أو الموجود العالمي المخلوق عامة : «فيما سوى الكسب أيضا من أعيان الحوادث».

---

(60) القاضي عبد الجبار، المرجع المشار اليه في الهامش عدد 18.

(61) ابن فورك، المجرد، ص94.

(62) وفعلا فعنوان الفصل 19 الذي اقتطفنا منه هذه الفقرة هو : «فصل في ايضاح مذاهبه في باب القدر، والقول بخلق الأعمال، وذكر ما يتصل بذلك من فروعه المبنية على مذاهبه وقواعدها» ص 90.

ما الذي يُنسَبُ الى المُحدِث ؟ أهو إحداثُ وجودِ الموجودِ فقط، أم انه يشمل الموجودَ وجودًا وذاتًا وصفاتٍ ؟ ان النصُّ واضحٌ وصريحٌ في أن فعلَ الإحداث يتعلق بالشيء وجودًا وطبيعةً، والاّ كان الحدثَ مؤلفًا من أمرَيْن ، الذات والصفات المتقدمتان على الوجود والغنيتان عن الإحداث،ثم الوجود الذي يعرضُ لهما بفعل الإحداث، وكأن المحدِث قادرٌ على الثاني، عاجزٌ عن الأولى. وهكذا اذن يبرز لنا بدقة أن ما يَثْبُتُ للشيء من ذاته يؤدي بالضرورة الى نفيه عن الفاعل، فيكون حدًّا للقادرية، وسلبًا للصفات الالهية الموجبة، وأن ما يَثْبُتُ للذات الالهية من صفات موجبة يؤدي بالضرورة الى نفيه عن المفعول، فيكون ازاحة للحدود ،التي يُراد اخضاع القادرية اليها.

ولكن ما دلالةُ ذلك انطولوجيًا ؟ كيف نفهم عدمَ الفصل بين عنصريْ الموجود، الماهية والوجود، بحيث يكون الإحداث إحداثًا ليس للوجود فقط بل لهما معا، لكون الماهية هي عين الوجود ؟ يقول ابن فورك حكاية عن الأشعري : «وكان يقول : إن الله تعالى أحدثَ الأشياء المحدَثة أشياءَ وأعيانًا، وأوجدَها جواهرَ وأعراضًا، وانه لولم يُوجِدْها أشياءَ، ولا أحدثها أعيانًا لكانت قديمةً أشياءَ وقديمةً أعيانًا. وهذا يؤدي الى أن تكون قديمةً مُحْدَثَةً، حتى

تكون مُحدَثة لا مُحدِثة ؛ وهذا تناقض ويستحيل الجمع بينهما[63]. وكان يقول ان القديم الذي لم يزل موجودًا، كما لم يَحْدُث موجودًا، كذلك لم يَحْدُث شيئا ولا عيْنًا، وان المُحدَث كما أُحدث موجودًا كذلك أُحدِث شيئًا. وهذا يوجب الا يكون قبل وجُودِه شيئًا، كما لا يُوجَد قبل حدوثه موجودا»[64].

ولنبدأ أولا بالاشارة الى هذا المبدأ الرئيسي الذي يستند اليه فكر الأشعري : «ان القديم الذي لم يزل موجودا كما لم يَحْدُث موجودا، كذلك لم يَحْدُث شيئا ولا عينًا، وان المحدَث كما أحدِث موجودا أحدِث شيئا». فهذا المبدأ العام الذي يشمل الذات الالهية وجميع الذوات الأخرى، يُفيد أن الفصل بين الماهية والوجود ممتنع.

---

(63) والتناقض هو بين قدم الأعيان والذوات وحدوث الوجود، مما يجعل الوجود شيئا آخر غير الذات. وهو ما أصبح يُصاغ فلسفيا في قضيتين : الفصل بين الماهية والوجود، ثم تقدم الأولى على الثاني الذي أصبح يُعد أمرًا عارضا لها. ولعل أهم حُجّة ضد هذا الراي، يستمدها ابن تيمية من كلمة «ذات» نفسها (بالاضافة الى الأدلة الفلسفية التي سنعالجها في ابانها ، المقالة الثالثة) هي التالية. فكلمة «ذات» هي مؤنث «ذو» وهو اسم من الأسماء الخمسة ويعني ما اليه تضاف الصفات، اذا قصدنا بذلك ما بقي من ذاته موصوفا بالمقابلة مع ما نُفي عنه أو أُضيف اليه. أما اذا قابلناه بجميع الصفات الموجبة فسيبقى عديم الصفات كلها أي لا شيء ؛ لكان وجودَه يتناقص الى الزوال بتناقض الصفات التي نجرّده منها، الاّ اذا تصورنا الصفات أرْدِيَةً خارجية يبقى هو بعدها اذا عرّيناه عنها. وهو ما أدى الى المقابلة بين الصفات الذاتية التي لا تُنزع، والتي اذا نُزعت لم يبق ذات (الماهية)، والصفات غير الذاتية، رغم لزومها، وبعضها لازم للماهية وبعضها للوجود. والمعلوم أن أساس النقد الذي يعتمد عليه ابن تيمية هو نفي هذا الفصل بين الذاتي واللازم. وقد اعتبره ابن خلدون من خصائص الكلام عند القدامى عامة. (ابن خلدون المقدمة VI. 23، علم المنطق ص 914 ـ 915).

(64) ابن فورك، المرجع المحال عليه، ص 253 ـ 254.

فالقديم قديمٌ ماهيةً ووجودًا، والحديث حديثٌ ماهيةً ووجودًا. بل ان الثنائية نفسَها لا معنى لها، اذ القدمُ والحدوثُ يتعلقان «بالشيء - بما - هو - واحد - لا - ينشطر - الى - ماهية - ووجود». وبذلك يبرز المشكل الفلسفي الجوهري في المقابلة بين الوحدانية المعطِّلة والوحدانية الموجِبة في المذهبين. فالوحدانية المعطِّلة هي نفيٌ لماهية الذات الالهية وحَصرٌ لَهَا في الوجود؛ والوحدانية الموجِبة رفضٌ للفصل بين الماهية والوجود بالنسبة الى جميع الموجودات، فلا يكون لبعضها وجودٌ بلا ماهية (الله)، ولبعضها ماهية بلا وجود (الأشياء المعدومة) وبعضها جامعة للأمرين (ماهية + وجود = الأشياء الموجودة)، وهو جمع يكاد يصرِّح بمبدأ وحدة الوجود، لكأن الوجود الالهي (عديم الماهية)، والماهيات العالمية (عديمة الوجود) يتَّحِدَان في الوجود العالمي الذي يَحلُّ الوجود الالهي في ماهياته المعدومة[65].

(65) وبهذا المعنى يصبح أساس وحدة الوجود الخاتمية مُستَمدًا من البهشمية، بتوسط شيئية المعدوم التي اصبحت ثباتا للأعيان في العدم وبتوسط الاحوال، احوال الذات الالهية التي أصبحت تجليات، اذ أن ما عليه الذات الالهية في ذاتها بما هو لاجل الأحوال هو المقصود بالتجلي. فالقادرية هي حال وجه المقدورية بما هي ذات الشيء في توجهها الى الذات الالهية، والمقدورية هي حال وجه القادرية بما هي ذات الشيء في توجهها الى ذاتها، وهي وجود في الأولى وعدم في الثانية، وبجمعها للوجهين هي العالم كما حدده الغزالي في كِتاب مشكاة الأنوار ؛ الغزالي، مشكاة الأنوار ص ؛ 17 دار الكتابة العلمية بيروت 1986 وكذلك، ابن عربي، رسالته الى الرازي، وخاصة الفقرة المتعلقة بالعالم بما هو العين التي يتعين فيها الاله. وكلمة عين، فضلا عن استعمالها للدلالة على الحاسة الباصرة في هذا النص، تفيد كذلك العينية ؛ «وكذلك العلويات والسفليات لو ارتفعت لا نبسط نور الله سبحانه بحيث لا يدرك منه شيء. ونعني بعين الله تعالى ما يتعين سبحانه وتعالى فيه وهو العالم بمجموعه»، ص 14 (الجزء الأول من رسائل ابن العربي، دار احياء التراث بيروت).

وما يخالف ذلك هو اذن هذه العبارة المحددة لمعنى وقاحة الأشعري :
«ان القديم الذي لم يزل موجودا كما لم يحدث موجودا كذلك لم يحدث شيئا ولا عينا»، أي ان القديم ليس قديم الوجود لأنه وجود بلا ماهية، بل هو قديم لأنه «وجود - ماهية» : «فلم يزل موجودا» تعني «لم يحدث موجودًا»، وتعني كذلك «لم يحدث شيئا ولا عينا»، أي انه قديم وجودا وشيئية وعينية، وذلك بالضبط ما يعنيه القول بأن للالاه صفاتٍ موجبةً قديمةً مثلَه هي شيئيته أو عينيتُه أو ماهيتُه ان صحَّ التعبير بمثل هذه المصطلحات. تلك هي اذن وقاحةُ الأشعري : **نفي الفصل بين الماهية والوجود عامة، واثبات الماهية القديمة المطابقة للوجود القديم للالاه، والماهية المحدثة المطابقة للوجود المحدث للأشياء، وذلك لأنه** : «لا يصح أن يُسمّى المعدومُ ويوصفُ بأنه جوهرٌ أو عَرَضٌ أو سَوَادٌ أو بياضٌ، الى سائر ما توصف به الأعيان من أوصاف الاثبات للذوات التي يتعلق نفيُها بانتفاء الذوات أيضا»[66]. أوصاف الاثبات للذوات هي مقتضياتُ كونها موجودةً، ونفيُ هذه الأوصاف يعني نفيَ كونها موجودةً ، ومن ثمَّ فانتفاءُ الوجود انتفاءٌ للذات. واذن فنفي كونها موجودةً نفيٌ لكونها ذواتٍ، ما دام كونُها ذواتٍ هو عينُه كونُها موصوفةً بتلك الأوصاف الاثباتية أو الوجودية، بدليل انتفائهما المتضايف. **وهكذا اذن يكون القديم، «بما - هو - ذاتٌ - قديمةٌ - ذاتٍ - وجودٍ - قديم - يعمُّها - القدمُ - موصوفًا - وصفات»، عالمًا كاملا تاما لا معنى للإمكان والضرورة والامتناع الاّ بالاضافة اليه.** لذلك فلا يمكن أن يكون لذوات المحدثات ماهياتٌ متقدمةٌ على وجودها المحدَث حتى بمعنى العدم، أو الممكن غير الحاصل، أو غير الممتنع الذي لم يحصل بعد. **ومعنى ذلك انه ليس بَيْنَ**

---

(66) ابن ابن فورك المرجع المحال عليه، ص 254.

القدرة الالهية الخالقة أو الآمرة ووجود المخلوق أو المأمور وسيطٌ ما أو حدٌّ هو ذات الأشياء أو ماهياتُها المتقدمة على وجودها، تقدُّمَ الامكانِ أو عدمِ الامتناع على الحصول أو على الإحداث، بما هو طَرَيَانُ الوجود على العدم. وذلك لعلتين :

* أولا لأن علمَ «شيئيةِ المعدوم أو ماهيته الممكنة»، الذي ليس هو علم «مثالية المثال» الافلاطوني، ولا هو علم «قوة القوي» الأرسطية، سيكون في نفس الوقت متقدّما ومتأخّرا على معلومه، شارطًا له ومشروطًا به، بما يستوجب أن يكون ذا وجودين : أحدهما متقدّم على العلم، والثاني متأخر عنه، والأول هو وجود الماهية عديمة الوجود، والثاني هو الوجود العارض لتلك الماهية التي كانت عديمة الوجود. فأين تقوم عندئذ هذه الماهية عديمة الوجود ؟ ألا يعني أن نظرية الأحوال المنطبقة على الذات الالهية هي الجواب عن هذا السؤال : قيام الماهيات المعدومة الوجود، قبل وجودها، في علم الله هو عين أحوال الذات الالهية، وهو معنى أنها عالمة «بما هي عليه» أي «بحال هي عليها» ؟ لذلك فان ما ذهب اليه الشهرستاني من القول بأن أبا هاشم قد تبنّى نظرية الأقانيم ليس تجنيا عليه. فهذه الأحوال، بما هي العالمية التي تقوم بها الماهياتُ، بما هي المعلومية، ليست الاّ أقنومَ الكلمةِ، اذ هي ليست صفةً، بل من ذات الالاه الواحدِ[67].

(67) الشهرستاني، نهاية الاقدام، القاعدة التاسعة (في اثبات العلم بالصفات الأزلية) : «وقال أبو هاشم العالمية حال والقادرية حال، ومفيدهما حال يوجب الأحوال كلها. فلا فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال وبين أصحاب الصفات، الاّ أن الحال مناقض للصفات، اذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، والصفات موجودة ثابته قائمة بالذات. ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم واحد بالجوهرية، ثلاثة بالاقنومية، ولا يلزم ذلك التناقض مذهب الصفاتية»، ص 198.

* وثانيا لأن هذا الفصلَ بين ما يعود لفعل الإحداث الالهي وما لا يعود اليه، أو بين العلم والخلق، اذا لم يكن مجرَّد قياس تشبيهي على فعل الانتاج الانساني الحادث في الزمان والمؤلَّفِ من لحظتين متواليين، هما لحظة التصور ولحظة التحقيق، وموازيتَيْن للحظتين في المُنْتَج هما لحظة ذاته او ماهيته ولحظة وجودها، فانه يعود الى نظرية لاهوتية اقنومية تُدخل التعدد على الذات الالهية[68].

لكن اذا كان الخلق والعلم فوق الزمان امتنع أن تحتاج الذوات الممكنة لذاتها قبل وجودها. فالامكان الذاتي، كإمكان، أو عدم الإمتناع الذاتي، ليس لهما معنى الآ في اطار الإحداث الزماني. أما في اطار الإحداث الذي هو فوق الزمان، فان التقدم المنطقي للامكان ولعدم الامتناع على الحصول والوجود مجرد وهم علته اخضاع القديم للجهات المنطقية بواسطة التحليل التراجعي : الموجود الذي ليس بضروري وهو مع ذلك موجود، لا بد أن

---

(68) فيصبح الاله، كحقيقة، واحدًا، مع كونه ثلاثة : فهو هو، وهو الذاتي في العالم، وهو العالم بما هو الذاتي الموجود. لهذا اعتبرنا نظرية الأحوال التي تجعل الذات الالهية ماهية موجودة، ونظرية الأشياء المعدومة التي تجعل الموجودات ماهيات غير موجودة، ثم نظرية الخلق التي تجعل العالم ماهيات موجودة تمسك بها الذات الالهية بما تصب فيها من وجودها جُودًا منها عليها اساسًا لوحدة الوجود الحية : اذ الوجود الالهي (عديم الماهية) يتعين في الأشياء المعدومة (عديمة الوجود) فيكون الحاصل العالم (حيث التطابق بين الماهية والوجود) : وهو أيضا نظرية الأقانيم الثلاثة (بخلاف الصفات) كما فهمها الشهرستاني وأولها هيجل فيما بعد.

يكون قد كان ممكنا، قبل وجوده ؛ بل حتى الموجود الضروري فهو لا بد أن يكون قد كان غير ممتنع قبل وجوده. والامكان بمعناه الأول (وجود ما ليس بضروري) وبمعناه الثاني (وجود ما ليس بممتنع) يفيدان أن فعل قديم الوجود فعل يخضع للجهات المنطقية مثل فعل الانسان وهو موقف تشبيهي ، يُخضع المطلق للمتقدم والمتأخر.

فاذا كان الموقف الأشعريّ يُفيد نفيَ الفصل بين الماهية والوجود في القديم وفي الحديث، واثباتَ الوحدة بينهما في ذات الله وفي ذات المخلوقات، فماذا يعني كونُ الايجاد ايجادًا مُطلقًا، يوجِد الذاتَ، بما هي تلك الذات، فتكون ذاتيةُ الذاتِ هي وجودَها بتلك الصفات التي لها في الوجود ؟ انه يعني نظريةً سالبةً لفَرَضيّةِ المادة الأولى، أو لِفَرَضيّةِ الوجود القَويّ. فلا وجود الاّ بالفعل، ان صح هذا التعبير. وهو لا يصح لكون الفعل مفهومًا متضايفا مع مفهوم القوة. وعدمُ الحاجة الى القوة علّته كمالُ القديم أو صفاته الموجبة. فهل يعني نفيُها والاكتفاءُ بكمال القديم، الذي هو الله وصفاتُه الموجبة، عودةً الى المقابلة بين عالم المُثل الافلاطوني التام، والعالم المادي المناسب له والحدث باطلاق مَاهيّةً ووجودًا ؟ هل معنى ذلك أن جميع الموجودات المحدَثَة ليست، بما هي غير مُنْشَطِرَةٍ الى ماهية ووجود ومحدثةً احداثًا تامًّا لا تَتقدّمُ فيه الماهيةُ الممكنةُ على الوجودِ الحادثِ، الا مجرّدَ

مُتعلَّقاتِ[69] مُناسِبَةٍ لصفاتِ الالاه واسمائه التي تكون، بالاضافة اليها، في وضع الوجودِ المثالي، بالاضافة الى الوجود الطبيعي ـ النسخة ؟

هل يعني وصفُ المعدوم بالشيئية ميلاً الى القوة الأرسطية، ونفي الشيئية عن المعدوم ميلاً الى المثل الافلاطونية ؟ أم ان التحديد بالمرجعيتَيْنِ الافلاطونية والارسطية اللّتيْن بهما فَهِمَ المتكلمُّون بعضُهم البعضَ، والتحديدَ بالمرجعيتَيْن البهشمية والاشعرية اللتين فَهِمَ بهما الفلاسفةُ بعضُهم البعضَ ليس الاّ مجرد تبادلٍ للتُّهَمِ لا يُعَبِّر عن حقيقةِ المذاهب الكلامية والفلسفية ؟

ان السرَّ في تبادل التهم هذا هو الظن بأن عبارتَيْ شيئية المعدوم ولا شيئية المعدوم يمكن أن تُفهما في اتجاه واحد، فتكون اما افلاطونية أو

(69) هل يُصبح كلُّ موجود بما هو «عين يتم ايجادها كوحدة مطلقة ذاتا ووجوداء ذرّة وجودية ؟ ولكن عندئذ كيف التوفيق مع نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ؟ هل الموجودات كميات وجودية Quanta أعيان ؟ ولكن هذه الاعيان، بما انها ليس لها القيام الذاتي زمانين متواليين، فانها تصبح منفصلة، ويصبح جزؤها الذي لا يتجزأ كما وجوديا زمانيا لايتألف من ذرات بالمعنى المادي المكاني في الفلسفة اليونانية، بل هو لحظات «الموجود العين» التامة المتوالية بانفصال فيها وباتصال في فعل الخلق المستمر. فكيف يمكن عندئذ مقارنتها بالنظرية الذرية التي تعنى كميات مادية مكانية دهرية ؟ ثم الا تعنى الوحدة المطلقة للذوات الاعيان في فعل الخلق انها في كل زمان ذري تُخلق تامة، ثم تعاد فتخلق تامة الى ما نهاية من بدايتها الي نهايتها ؟ فلا تكون النظرية نظرية الخلق المستمر بل نظرية العودة الازلية الأبدية للكل المتصل الاستئناف، بحيث يكون كل جزء لا يتجزأ من الوجود التام لحظة مطلقة لا زمانية من ذات الالاه المتعينة في فعلها والمترائية في العالم بما هو مرآة عاكسة لفعلها، وهو معنى الشهادة والشهود ؟

أرسطية، فيبقى التقابل بينهما، في غياب ربطهما بنظرية الأحوال ونظرية الصفات عند انطباقهما على الذات الالهية. ولكن اذا أخذنا المذهبَيْن كما عرضناهما في اتّجَاهَيْهِمَا، الأول من الوحدة الى ادخال الكثرة عليها بفضل نظرية الأحوال؛ والثاني من الكثرة الى ادخال الوحدة عليها بفضل لا شيئية المعدوم، فاننا سنجد أن كُلاً مِنْهُمَا يقبل التّأويلَيْن الافلاطوني والأرسطي بنفس الوجاهة :

* فالبهشمية تبدو أرسطيةً بشيئية المعدوم التي تُفسر بمعنى القوة؛ وهي تبدو افلاطونية بنظرية الأحوال التي تُفسّر بمعنى ادخال الكثرة في الواحد أو العدم في الوجود الالهي، مما جعلنا نشبهها بقتل الأب بارميندس في السوفسطائي. ولما كان هذا هو العنصر الذي أضافه أبو هاشم، فان تأسيس التأويل عليه وربط شيئية المعدوم به يصبح كالتالي : قبول الحل الافلاطوني بادخال العدم في الوجود الالاهي (نظرية الأحوال)، وقبول الحل الأرسطي بادخال الوجود في العدم العالمي (نظرية شيئية المعدوم). والحصيلة، من ذلك، المزاوجةُ بين وجودٍ يتخلّلَهُ العدمُ، وعدم يتخلّله الوجودُ في وحدةٍ وجود لم يتَجَرّأ أصحابُها على القول بها، وصارتْ صريحةً في التصوُّف المتأخر، كما هو الشأن عند ابن عربي، حيث التقى الثباتُ في العدم بالصيرورة في الوجود، فكان الالاهُ تجلياتِه العالميةَ.

* والأشعرية تبدو افلاطونيةً بـ«لا - شيئية المعدوم» التي تُفسّر بمعنى خلوّ ما عدا الوجود الأوحد من الوجود؛ وهي تبدو أرسطيةً بنظرية الصفات التي تُفسر بمعنى الوجود المادي القديم المتنوع المتحرك الحي. ولما كان هذا هو العنصر الذي أضافته «وقاحة» أبي الحسن، فان تأسيس التأويل عليه وربطَهُ بلا - شيئية المعدوم يصبح كالتالي : قبول الحل الافلاطوني

بإخـراج الوجـود كلّه من العـالم وتكثيـفـه فـي الذات الالهيـة، وقبـول الحل الأرسطي باخراج العدم كلّه من الوجود الالهي رغم اثبات الصفات الموجبة له[70]. والحـصـيلة، مـن ذلك، الطّلاق المطلقّ بين وجـودٍ تامٍ لا يتخلّله عـدمٌ، وعدمٍ تامٍ لا يتخلّله وجودٌ، في وحـدةِ شهودٍ لم يتجرّأ أصحابُها على القول الصريح بها، ثمّ برزتْ، فيما بعد، نتيجةً حتمية بعنوان قيام العالم - كلّ مـا سوى الله - بشهودِه، شهودَ النسخةِ للأصلِ !

---

(70) وتلك هي دلالة الأزليـة والايجـاب مع الكثـرة في الصـفـات الالهيـة ، اذ أن ايجـاب الصـفـات المتـعـددة وازليتـهـا يجـعـلان الموجـودات مـتـضـايفـات اليهـا، تضـايف المشـاركـة الافلاطـونية، خلافا للوحـدة المسلوبة أو التنزيه الاعتزالي الذي يجعـل صفات الله اضافية الى الموجـودات، تضايف الغـايات الميتة الى حيـوية القوى التابعة اليها بالمعنى الأرَسطي، وهو مـا يؤدي، في الحالة الأولى، الى افراغ العـالم من الوجود والفـاعليـة، وحصـره في العدم والانفـعالية اللامبـالية، والى افراغ الرب من العدم والانفعـالية، وحصـره في الوُجود والفـاعلية اللامبـالية. وبيّن أن الأولى سـتـجـعـل العـالم مـجرد مـتـفـرج على الالاه الذي تعـود اليـه جميع الـفـعـاليـات، والثانية سـتـجعـل الالاه مـجرد مـتـفـرج على العـالم الذي تعـود اليـه جـميع الـفـعـاليـات ، من الفـاعل اللاهـوتي المطلق النافي للعالم والانسـان، الى الفـاعل الناسوتي والعالمي النافي للالاه. تلك هي الغـاية في الحالتين ، نفي الثنائيـة، امـا باعـدام مـا عـدا الله أي العالم، أوباعدام الله أي مـا عـدا العالم. وفي الحالة الأولى يُحيّث العـالم في الالاه، وفي الحالة الثـانية يحيّث الالاه في العـالم. وفـعل التـحـييث في الحالتين هو الحياة بما هي جدلية السلب والايجاب للالهي في الوجود ، لهذا ربطنا بين الحنيفية المحدثة بهذا المعنى والافلاطونية المحدثة العربية واللاتينية والجرمانية (راجع، فصل الحنيفية المحدثة).

ان المزاوجة بين الحلّين، عند كلا المذهبين، هي التي تُفهمنا النقلتين :
النقلة من الوحدانية «المَسْلوبَة» الى نظرية الأحوال، تأسيسًا لاثبات الكلي النظري (شيئية المعدوم أو الذات المتقدمة على الوجود)، والكلي العملي (التحسين والتقبيح العقليان أو القيم الذاتية للأشياء)؛ والنقلة من الكثرانية «المَوْجُوبَة» الى نظرية الصفات الأزلية،تأسيسًا لنفي الكلي النظري (لا شيئية المعدوم أو نفي تقدم الذات على الوجود)، ونفي الكلي العملي (نفي التحسين والتقبيح أو نفي ذاتية القيم للأشياء). وذلك لأنه، بدون هذه المزاوجة، يُصبح التناقضُ سائدًا على المذهبين : اذ كيف يمكنُ التوفيقُ بين الوحدانية المطلقة عند المعتزلة واثبات الذوات المتقدمة على الوجود، أي بين وحدانية القديم وتعدد القدماء ؟ وكيف يمكن التوفيق بين كَثْرَانِيَّة الذات المطلقة عند السنّة ونفي الذوات المتقدمة على الوجود المحدث، أي بين كثرانية القديم ووحدانية الحديث ؟

وفعلا، فقد تبيّن الآن، بحكم التناظر المعكوس بين المقابلة «افلاطون - أرسطو» والمقابلة «أبو هاشم - أبو الحسن»، السر في قابليةِ المنزلتين اللتين حدّدَهما الكلام الأول للكلي، قابليتهما للتّأويلَيْن الافلاطوني والأرسطي. فالذوات المكنة المتقدمة على الوجود، بما هي موصوفة بالعدم، تُعد مُثلا مسلوبة، دون أن تكون مع ذلك قُوّى بالمعنى الأرسطي : والعلة في ذلك هي نظرية الأحوال، بما هي ادخال للعدم والكثرة في الوجود الالهي الواحد. ونفي الذوات المعدومة، قبل الوجود، بما هي منفية رغم عدمها، تُعد قُوّى مسلوبة، دون أن تكون مع ذلك اللامحدود الافلاطوني ؛ والعلة في ذلك هي نظرية الصفات الموجبة الأزلية، بما هي استنفاذ لكل الوجود في الذات الالهية. ومعنى ذلك أن ضَخّ

الوجودِ في الالهيّ عند أفلاطون أبقى، مع ذلك على، وجودِ المغايرِ له، وإنْ افرَغهُ من كلّ الوجود : أعني اللامحدود باطلاق[71] ؛ وضَخّ الوجودِ في العالَمِيّ عند أرسطو ابقى، مع ذلك، على وجودِ المغايرِ له، وان أفرَغه من كل اللاوجود : أعني الفعل المطلق[72]. فكان خلو اللامحدود الافلاطوني من الوجود نظيرًا لخلو الفعل الأرسطي من اللاوجود ؛ كلاهما جعلَ الوجود تامًا حيثُ وضعَه، لكنه أرْدَفَه بمضافٍ اليه أخْلاه من الوجود (افلاطون)، أو من اللاوجود (أرسطو)، وأفقده كل فاعلية عدا فاعلية الجذب الى تحت عند الأول، والى فوق عند الثاني. فاذا نفينا هذا اللامحددَ كفُضالَةٍ، بعدضخّ الوجود في الالهيّ، ونَفَيْنَا هذا الفعلَ العاطلَ كفضالةٍ بعد ضخّ اللاوجودِ منه، خَرَجْنَا من الحلّين الافلاطوني والأرسطي، وصِرْنَا الى حلّيْن يَعْسُر تَحْديدُ طَبَيعتِهما : انهما حلا أبي هاشم، وأبي الحسن. وفعلا فعالمَ المُثل المسلوب البهشمي لم يُصبح عالمَ القوى الأرسطي، لانعدام مفهوم المادة القوية بالذات على التصوُّر الذاتي، وعالم القوى المسلوب الأشعري لم يُصبح عالمَ المثل الافلاطونية، لانعدام مفهوم الصورة القوية بالذات على التحدد الذاتي. والسببُ بسيطٌ : فلو سلّم الأولُ بوجود المادة القوية بالذات على التصور الذاتي، لانتهى الى

---

(71) اللامحدود الافلاطوني (الانفعال المطلق) ؛ وهو الذي حدده خاصة في مقالة الفيلاب (ἄπειρον) بما هو اللامحدد المطلق أو المختلف اللامتناهي، الذي بتحديده، يكونُ العلمٌ فتكون اضافتُه الى الحدود اضافة المادة الى الصورة، ومن ثم وضع نظرية العلل الأربع في هذه المحاورة باضافة الفاعل والغاية، والأمثلة المضروبة : الموسيقى والحروف.

(72) الالاه الأرسطي (الفعل المطلق) ؛ وهو الذي حدّه في الفصل السابع من مقالة اللام، بما هو فعل محض لا يعلم الاّ ذاته بوصفها أتم المعلومات، ولا يمكن أن يعلم غيرها،لأن كل ما سواها دونها وجودًا، فاذا عَلِمَتْه صارت ذاتَ عَدَمٍ.

الشّرك بتعدد الآلهة المادية[73] وتعطيل الالاه الحق (كما هو الشأن عند أرسطو) ! ولو سلّم الثاني بوجود الصورة القوية بالذات على التحدد الذاتي لانتهى الى الشرك بتعدد الآلهة الصورية[74]، ووضع اللامحدد المطلق (كما هو الشأن عند أفلاطون). لذلك لم تُصبح البهشمية أرسطية، رغم سلبها للافلاطونية ؛ ولم تُصبح الأشعرية أفلاطونية، رغم سلبها للأرسطية. ولكنهما تقابلاً، انطولُوجيًا، وابستمولوجيًا تقَابُلَ الافلاطونية والأرسطية، رغم التناظر العكسي لَحلّيْهما مع حلَّيْ أفلاطون وأرسطو. وقد

---

(73) وهذا ما يفسّر تردُّد الاعتزال واحجامه أمام نظرية الطبائع ، اذ لو سلم بنظرية الطبائع . وكان من المفروض أن يفعل بعدَ وضع نظرية الذوات المتقدمة على الوجود والتي تكون من باب أولى ملازمةً للوجود وهو معنى الطبائع . لانتهى الى التخلي عن التصور النافي للهيلومورفية المستند الى التصور الذري للموجود.

(74) وهذا ما يفسّر تردُّدَ الاشعرية واحجامها أمام نظرية العقول الوسائط ، لو سلّمت بنظرية الوسائط . وكان من المفروض أن تفعل بعد نفي الذوات المتقدمة على الوجود، وكذلك المصاحبة له . لأصبحت صفاتُ الله الخالقة والحافظة والعالمة والسامعة والباصرة، بما هي صفاتٌ موجبةٌ مختلفةٌ وأزليةٌ في اتصالها بالموجودات التي هي باقيةٌ بصفةِ الخلق المستمر، ومحفوظةٌ بصفة أخرى، معلومةٌ بصفة أخرى، ومسموعة الخ . . . وكأنها متعلقةٌ بوسائط كثيرة هي صفات الله، رغم كونها لا هي ذاته ولا هي غيره، فتتعدد الوسائط . الأقانيم بتعدد الصفات الموجبة، وذلكِ هو تأويل ابن رشد لنظرية الصفات الأشعرية. ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب بويج دار المشرق، بيروت 1973، ج III ص 1620 ، «ومن هنا غلطت النصارى فقالت بالتثليث في الجوهر، وليس يُنجيهم من هذا أن يقولوا انه ثالث ثلاثة الالاه واحد، لأنه اذا تَعَدّدَ الجوهر كان المجتمع واحدًا بمعنى واحد زائد على المجتمع. قلت وهذا بعينه لزم الاشعرية من أهل ملتنا لانهم جعلوا هذه الأوصاف زائدةً على الذات فيلزمهم أن تكون واحدةً بمعنى واحد زائد على الذات والأوصاف. وكلا المذهبين فيلزَمُهما التركيبُ».

أشرنّا، مُقدّمًا، الى السبب الذي نسبناه الى ظرفيات الوضعية النظرية، فأبنّا انطلاقَ الأول من مسألةِ البحث في معقولية المضمون النقلي، تسليمًا منه بمعقولية الشكل العقلي الأسْمَى من النقل ذاته، وانطلاق الثاني من مسألة البحث في معقولية الشكل للعقلي، تسليمًا منه بمعقولية المضمون النقلي الأسْمَى من العقل ذاته.

ولَمّا كان الحلُّ البهشمي مستندًا الى مبدأ الوحدانية ذات الأحوال، وسيطا بين الكثرانية الصورية فوقها، والكثرانية المادية دونها، فان طبيعة الشيئية التي للمعدوم ستكون ماهياتٍ بين الوجود المثالي الافلاطوني (لأنها لا تقوم بذاتها، وممكنة لا ضرورية) والوجود القوي الأرسطي (لأنها لا تقوم بالمادة ولا تتضمن أي مبادرة وجودية بذاتها تجعلها تَتَفعّل بالمحاكاة)، لذلك احتاجت الى أحوالِ الاهية لا هي موجودة ولا هي معدومة : القادرية والعالمية، والخالقية.

ولما كان الحل الأشعري مستندًا الى مبدأ الوحدانية ذات الصفات الموجبة والأزلية بديلا عن الكثرانية الصورية فوقها، وعن الكثرانية المادية دونها، فان طبيعةَ لا - شيئية المعدوم ستجعل شيئيةَ الموجود ذرةً وجوديةً أو آنا وجوديًا غيرَ مُؤلَّفٍ من مبدأ صوري ومن مبدأ مادي، لذلك احتاجت الى صفةِ الهيةٍ موجِبَةٍ هي الخلقُ المستمر[75] المتصل كفعل، والمنفصل كمفعولاتٍ، هي هذه الآنات الوجودية أو الذرات الوجودية المتوالية[76].

---

(75) نظرية الخلق المستمر : الباقلاني، كتاب التمهيد، الباب الرابع باب الكلام على القائلين بفعل الطبائع ص 34 - 48.

(76) الذرات الوجودية ومحاولة المولى صدرا، كتاب المشاعر، الترجمة الفرنسية لهنري كوربان : **Le livre des pénétrations métaphysiques, traduit de l'arabe par Henry Corbin, Collection Islam spirituel, Verdier 1988.**
وخاصة المشعر الثالث ص 91 وما بعدها. وفيهايبين أن الماهية هي التي تحمل على الوجود وليس العكس، وهي تحمل عليه حملا ذهنيا، أما في الوجود فهي هو.

لكن هذا المآل، الذاهب من نتائج تعقيل العلوم النقلية الى تنقيل العلوم العقلية التقى بالمآل، الذاهب من نتائج تنقيل العلوم العقلية الى تعقيل العلوم النقلية، فأدى المآلان الى الظاهرتَيْن التاليَيْن :

الاولى : قبول المنطق الأرسطي «علمًا ـ أداةً» في العلوم النقلية ونتيجته الميتافيزقية ذات الوجهين : السالب، أو نفي علم الطبيعة الذري ؛ والموجب، أو قبول علم الطبيعة الهيولومورفي (أي المستند الى الصورة والمادة).

الثانية : قبول المنزلة البهشمية منزلةً للكلي في العلوم النقلية ونتيجتها الميتافيزيقية ذات الوجهين : السالب أو نفي نظرية الصفات الموجبة، والموجب أو اثبات شيئية المعدوم.

وسنرى كيف أن الظاهرة الثانية لم تَحْصُل في ما بعد العلوم النقلية الاّ بفضل مرورها الى ما بعد العلوم العقلية، أي ان منزلة الكلي في الفلسفة الفارابية هي التي فرضتها، فيسَّرت، بذلك، دخولَ المنطق الأرسطي أداةً للعلوم النقلية، ممّا أنهى الحلَّ الأشعري في بُعده الميتافيزيقي، وان أبْقَى على المذهب في أبعاده العقدية كما سنرى. ولعل طريان هاتَيْن الظاهرتَيْن لن يُصبح واضحًا الاّ بفضل انفجار الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة عند ابن سينا والغزالي، وانتقال الفلسفة الى البحث عن الحلّ الافلاطوني المخلّص من أرسطو (الاشراقية)، وعن الحل الأرسطي المخلّص من افلاطون (الرشدية)، وما صاحب هذَيْن البحثَيْن من كلام وتصوف اجتمعَ فيهما المابعدُ النقليُّ والمابعدُ العقليُّ في جدائلَ عجيبةِ الضفائر شديدةِ التعقيدِ، نحدّدُها في الباب الثالث.

*　　　*　　　*　　　*

لقد درسنا المحاولات الكلامية الساعية الى وضع «مَابَعْد» للعلوم النقلية يُؤسّسها بتحديدِ موضوعاتها وجوديًا، وشكلِ علِمها ابستمولوجيًا، فأبرَزْنَا موقفَيْن حدَّيْن استَيْسَرا الحلّ، هما : **الباطنية** التي حافظت على شكل النقل،

وضمّنته مضمونَ العقل بآلية التأويل الباطني، والظاهرية التي حافظت على مضمون النقل، وشكّلته بشكل العقل بآلية التحقيق الظاهري، فلم يتساءلا عن معقولية المضمون عامة، ولا عن معقولية الشكل عامة. لذلك انفصل عنهما موقفان وسيطان لم يصدرا عنهما، وان اقتربا بعد ذلك منهما : هما الاعتزال البهشمي، والاعتزال الأشعري. والأول حاول مساءلة المضمون النقلي عن معقوليته، والثاني حاول مساءلة الشكل العقلي عن معقوليته. فبنى الأول نسقا يُخضع النقل الى العقل، والثاني نسقا يُخضع العقل الى النقل. ولم يكن بوسع الأول أن يفعل الاّ بادخال بعض العدم في الوجود الالهي (الأحوال)، وبعض الوجود في العدم العالمي (شيئية المعدوم)، كما أن الثاني لم يكن بوسعه. أن يفعل الاّ باخراج كل العدم من الوجود الالهي (الصفات الموجبة) وباخراج كل الوجود من العدم العالمي (لا شيئية المعدوم).

فكيف حدّد هذا التأسيسُ الكلامي للعلوم النقلية خصائصَ المذاهبِ الصوفية ومميّزات اللقاء مع الانساق الفلسفية التي بدأت تتكون بُعَيْد هذه اللحظة الكلامية بقليل ؟ كيف سيُساهم المرجعَان الحدَّان للمدونة القرآنية في وضع هذا المابعد الديني للعلوم، من منطلق كلامي، في الصياغة الصوفية لمحاورة الصياغة الفلسفية ذات المرجعَيْن الحدَّين للمدونة الافلاطونية المحدثة ؟ كيف التقت منظومتا القطبَيْن «الله ـ الانسان» والقطبَيْن «الاله ـ العالم»، أو نظريتهما في النقل وفي العقل، بوصف الأولى ما بعد العلوم النقلية، والثانية ما بعد العلوم العقلية ؟

لقد رأينا كيف تقاسم المجالَ طرفَان مُغاليَان، الباطني الاسماعيلي، والظاهري الحنبلي اللذان أصبح الدّين عندهما فعلاً مباشراً، لا فصل فيه

بين السياسي والديني، وبين العملي والنظري، وطرفان معتدلان يتوسطانهما هما فرعًا الاعتزال - بعد مراوحةٍ وتجاذب بينهما دالّين على عُسر الحياد - أعني الاعتزال البهشمي الذي اندمج في كلام الشيعة المعتدلة، والاعتزال الأشعري الذي اندمج في كلام السنّة المعتدلة. والآن نرى أن المجال الصوفي هو بدوره، خضعَ لنفس التخلّق : اذ قد تعيّن فيه تصوُّفان متطرّفان اندمجا في الكلام الباطني الاسماعيلي والظاهري الحنبلي، بل هما عينُ فعلهما المباشر المتصلّب، وتصوُّفان تأمّليان مناسبان للكلامين المعتدلين، ويختلفان عنهما بالأسلوب لا غير.

واذا كان الصراعُ المباشر المنتسب الى التاريخ السياسي والى الفعل المباشر لا يمثل موضوع بحثنا، رغم أننا لا ننكر دورَه جذبًا ودفعًا للصراع الفكري المتعلق بالمسائل النظرية والعملية، فان الربط بينهما ومنطق تدخُّلهما في الطرفين الوسيطين أمران ضروريان لفهم طبيعة المنازل التي يحدّدها التصوف، بما هو قسيم الكلام، للكلي النظري والعملي في الفلسفة العربية. وفعلاً، فمثلما تركّزَ الصراعُ الكلامي المذهبي بين الكلامين الوسيطين، أعني البهشمية والأشعرية، ثم بين كل منهما وقرينه المتطرف مع تحالف غريب بين الطرفين على الوسيطين، فاننا نجد الصراع الصوفي المذهبي قد دار بين التصوفين الوسيطين، أعني تصوف وحدة الوجود، وتصوف وحدة الشهود، ثم بين كل منهما وقرينه المتطرف (تصوف الارهاب الباطني الفردي،

وتصوف الارهاب الظاهري الجماعي)[77].

والعلّةُ النظريةُ واحدة : انها هي التي شرحناها، بخصوص الكلام، والناجمة عن تقابل التجربتَين، أعني تجربةَ تعقيل علوم النقل وتنقيلَ علوم العقل، وما انتهتا اليه من تساؤل فلسفي أو من انزلاق الى الحلول السريعة الجاهزة.

---

(77) ويمثل الأول ظاهرة نخبوية انتظمت بالتدريج الى أن صارت ذات شكل سياسي منظم لعل أرقى أشكالها تنظيم صاحب الجبل، راجع كتاب : Les assasins, de Bernard Lewis Stratégies, Berger - Levault, Paris 1982:
وفيه تبرز خاصيات هذا التكوين الارهابي النخبوي كما يتبين في الفصول اللاحقة. لكن الثاني يعد من الظاهرات الشعبية التي تنطلق عادة باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغالبا ما يقودها بعض رجال الدين الذين ليس لهم ثقافة فلسفية وعلمية : مثل المؤدبين والفقهاء. وقد خصص ابن خلدون لهذه الظاهرة كثيرا من الفصول، لعل أهمها تلك التي تتحدث عن الثورات الفاشلة. لكن ابن خلدون لم يميز بين الظاهرتين التمييز الواجب (المقدمة، III. 6 : في أن الدعوة الدينية .من غير عصبية لا تتم، III. 52 : في أمر الفاطمي، IV .6 : في احراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق). وقد ينتدب تصوف الفعل المباشر بالمعنى الأول من قرينه وقسيمه أعني تصوف وحدة الوجود، كما قد ينتدب تصوف الفعل المباشر بالمعنى الثاني من قرينه وقسيمه، أعني تصوف و حدة الشهود. وهما عندئذ يصحبان من جنس واحد هو جنس التوظيف الواعي والمقصود للدين، دون ايمان حقيقي، لأغراض سياسية، راجع في ذلك دراسة ابن تيمية لتجربة مؤسس الدولة الموحدية : مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية، المكتب التعليمي السعودي بالمغرب. ص 476 وما بعدها من المجلد الحادي عشر.

ومعنى ذلك أن كلاَ المذهبَيْن اللّذيْن لا يفصلان بين الوظيفة النظرية والوظيفية العملية، في الكلام والتصوف، جعلا من المعتَنِق لَهُمَا «متكلّمًا - متصوفا» في نفس الوقت، وفاعلا فعلاً مباشرا، غيرَ مقصور على التأمل العقلي، أو الوجداني، أي ان الباطني الاسماعيلي «متكلم - متصوف» بمعنى كونه ملتزما سياسيا بتحقيق باطن الشريعة الذي هو مضمون أفلاطوني الجيلي؛ والظاهري الحنبلي «متكلم - متصوف» بمعنى كونه ملتزما سياسيا بتحقيق ظاهر الشريعة الذي هو ذو شكل أرسطي توراتي. ولا فرق، في الحالتين، بين ممارسة الدين، وعلمه، والالتزام المباشر بتحقيقه، لأن الدين علمٌ وعملٌ ؛ انه سياسة دينية للوجود بمعنَيَيْه الشخصي والجماعي. وهذا هو المعنى المسيطر حاليا على الحركات الإسلامية في الإسلامين الشيعي والسني.

ان عدمَ الفصل هذا بين الكلامِ والتصوف، بما هما تأمُّلٌ عقلي ووجداني، والفعلِ المباشر في طَرَفَيْ المعادلة الفلسفية العربية، هو الذي يفسّر خصائصَ الباطنية والظاهرية، واتحادَهما الموضوعي، بحكمِ التقاءِ الطرفين دائمًا، ضد الكلاميين الوَسيطَيْن والتصوفَيْن بينهما، مُضادةَ المُسَيْطِر على العمل لِلْمُسَيْطِرِ على النظر. وفعلا فان اتحاد الكلام والتصوف عند الطرفين، بحكم وحدة النظر والعمل عندهما، جعل التصوفَ الخالصَ، بما هو مقابلٌ للكلام، لا يكون ممكنًا الاّ في حالة الفصل بين النظر والعمل كموقفين لا فقط كموضوعين ؛ أعني أن المتكلم يقف موقف الناظر العقلي، غير العامل في النظر والعمل جميعا ؛ والمتصوف يقف موقف العامل

الوجداني غير العامل في النظر والعمل جميعا، فيكون الجمعُ الموضوعي، مع الفصل الموقفي، عند الوسيطين، ويكون الجمع الموقفي، مع الفصل الموضوعي، عند الطرفين(78).

واذن فالتصوف الخالص، غير الملتزم بالفعل المباشر لتحقيق الشريعة والدين في التاريخ، هو من جنس الكلام الوسيط الذي تفرَّغَ للنظر والتأمل، كموقف فاصل بين الفعل المباشر والعمل الفكري الذي اتَّخذ شكلَ النظر العقلي عند المتكلمين، والتأمل الوجداني عند المتصوفة، أعني شكل التجربة العقلية القولية، والتجربة الوجدانية القولية. كلاهما اذن أفعال قوليةٌ تعبّر إمّا عن النسق المنطقي للنص الديني بما هو دالٌّ مَرْجِعٌ مَدلُوله العالَمُ الخارجي الطبيعي والشريعي، أو عن النسق المنطقي للنص الديني بما هو دالٌّ مَرْجِعٌ مدلُوله العالمُ الداخلي النفسي والروحي. لذلك كان للكلامَيْن الوسيطين، البهشمي والأشعري، قرينَان تَصَوُّفِيَان مكمّلان لهما بحسب المنطق التالي : فالاله المعطّل كليا أو نسبيا (بعد وضع نظرية الأحوال)(79)، لا يتعيّن وجودُه الخالي من التحديدات الموجبة الاّ اذا حل في العالم أو في الانسان بما هما ذَوَاتٌ

(78) أي ان صاحب الفعل المباشر، بما هو «متكلم ـ متصوف» معًا يُميّز بين النظري والعملي، كموضوعات ، لكن ممارسته للدين، بما هي موقف، ليست إمّا نظرًا أو عملاً، بل هي النظرُ العاملُ، والعملُ الناظر في نفس الوقت. فلا الحنبلي يقبل أن يكون العملُ بلا نَظَرٍ أو النظرُ بلا عملٍ من حيثُ هما سلوكه ، ولا كذلك الاسماعيلي. اما المتكلم فهو ينظر في النظر أو في العمل، لكنّ سلوكَه يكون دائما، أو في الأغلب مخالفا لآرائه، والمتصوف يتأمل وجدانيا النظريات والعمليات، لكن تأمُّله ذلك لا ينتج عنه، مثلما هو الشأن عند الحنبلي والاسماعيلي، فعلٌ مباشر لتحقيق الدين في التاريخ، فلا يتجاوز المعاناة الشخصية التي تكاد تنحصر في الذوق الجمالي الفني للرُّوحيات.

(79) اذ قد بينا ان نظرية الأحوال أدخلت على الذات الالهية بعضا من التعيُّن والتعدُّد لم يصل الى درجة التنوع الموجب الذي تقول به الصفاتية، ولكنه تجاوز التعطيل المطلق ؛ في بداية هذا الفصل، عند تحديد منزلة الكلي عند أبي هاشم.

عدومٌ. وبذلك سيبرزُ الطابعُ الانجيلي للحل البهشمي، بروزًا صوفيا في شكل الجيلية معمَّمَة؛ اذ بات كل متصوف عيسى ممكنا يحل فيه الاله؛ بل العالم كله - بما هو عالم الذوات العدوم - يُصبح الوعاء أو الظرف الذي يمتلئ بالوجود الالهي الذي هو، بدون هذا الوعاء، وجودٌ خالص خالٍ من كل تحديد، عدا الوحدانية المعطلة. والاله الموجب كليا أو نسبيا (بحسب درجات التشبيه)، ذوالصفات الموجبة غَنِيٌّ عن كل شيء سواه، وهو متعيّن بصفاته الموجبة، بل وقد جمع في ذاته وصفاتها جميعَ الوجود والتعيُّنات، فلم يُبْقِ لغيره عدا العدم واللاتعيُّن ؛ لذلك فلا وجود لغيره الاّ بمشاهدته، والاتكالِ عليه وارتفاعه اليه الى حدّ الانمحاق فيه، ولذلك سيبرزُ هنا الطابعُ التوراتي للحل الأشعري، بروزًا صوفيا في شكل توراتية معمّمة، اذ بات كل متصوف موسى ممكنا يسعى الى رؤية الاله والانمحاق فيه؛ بل العالم كلُّه لا قيامَ له الاّ بهذه المشاهدة.

لذلك كان التصوُّف الأول تصوفَ حلولِ الوجود الالهي اللامتعيّن في أعيان العالم اللاموجودة ؛ انه تصوف وحدة الوجود وتعدد الأعيان ؛ وكان التصوف الثاني تصوفَ شهود الوجود العالمي للوجود الالهي المتعيّن، انه تصوف وحدة الشهود. فيكون التصوف الأول غايةَ الكلام البهشمي ؛ ويكون التصوف الثاني غايةَ الكلام الأشعري. لكن هذه النقلة من البداية الى الغاية لن تكون ممكنةً دون توسط الصدام واللقاء بين الكلامين البهشمي والأشعري، بما هما شكل المابعد النقلي للعلوم النقلية، والفلسفتَيْن، المشائية والصفوية، بما هما شكل المابعد العقلي للعلوم العقلية.

وهكذا اذن، تضاعفت الأنساقُ الوسيطة بين أصحاب العمل المباشر

الباطني والظاهري غير الفاصلَيْن بين الموقف النظري والموقف العملي، فأصبحت نواة الفكر الحنيفي مؤلفة من وسيطَيْن كلاميَّيْن هما البهشمية والأشعرية، ووسيطين صوفيَّيْن هما تصوف وحدة الوجود وتصوف وحدة الشهود اللذان أبرزا الدلالة العميقة للكلامين الوسيطين وعلّلا الصدام مع الباطنية والظاهرية. فالتصوف الأول، بما هو تصوف حلول الالاه في العالم عامةً وفي الانسان خاصة، والتصوف الثاني، بما هو تصوف حلول العالم عامة والانسان خاصة، في الالاه أصبحا هدفًا للقرينَتَيْهما المتطرّفَيْن : لأن الأول ينتهي الى نفي الاصطفاء، اذ يصبح الالاهُ حالاً في كل شيء[80]، والثاني الى نفي التكليف، اذ يُصبح مجرّدُ الوجود عبوديةً[81].

لهذه العلة كان التقابل والتكامل بين تصوف وحدة الوجود والباطنية، وتصوف وحدة الشهود والظاهرية، لكونهما يمتازان عنهما بعدم الفعل المباشر واقتصارهما على العمل بالمعنى الوجداني، أي ان العمل الصوفي في هذه

---

(80) نظرية وحدة الوجود منافية لنظرية الاصطفاء، لكونها تجعل الوجود الالهي حالا في جميع الأعيان التي تمثل ظروفا خالية يملؤها الوجود الالهي. وبذلك يزول الأساس الذي تستند اليه نظرية الامامة التي، عند التعمق، نجدها مناقضة لنظرية الولاية الصوفية، بل حتى هذه النظرية لم تعد ممكنة، اذ أن الالاه صار حالاً في كل شيء.

(81) وهو ما يعنيه ابن تيمية عندما يميّز بين الألوهية والربوبية والأمر الديني والأمر الكوني ويعتبر الجبريين - الاشاعرة خاصة - من نفاة التكليف والسعي من أجل تحقيق القيم الدينية. فالجهاد يُصبح مستحيلا في المذهب الجبري، ما دام كل ما يحصل واجبةَ الحصول، بحكم الأمر الكوني الذي لا يختلف عنه الأمر الشرعي.

الحالة من جنس المعاناة الجمالية الفنية النافية لأساس الالتزام السياسي[82].

وبصورة عامة، يمكن القول بأن الباطنية والظاهرية، بحكم عدم الفصل عندهما بين الموقف النظري والموقف العملي أو بين النظر والفعل المباشر، لا يمكن أن ينفصل عندهما ضربًا القول الديني الكلامي والصوفي. لذلك كان الدين والسياسة أمرًا واحدًا. لكن اقتصار الكلاميين الوسيطين على النظر في معقولية المضمون النقلي (البهشمية) وفي معقولية الشكل العقلي (الأشعرية)، بما هما موقفان فاصلان بين الموقف النظري من النظر والعمل وبين الفعل المباشر، قد احتاجا الى قرينَيْن وسيطَيْن مثلهما فاصلين مثلهما بين الموقف العملي من العمل والنظر وبين الفعل المباشر، أعني التصوفَيْن الوسيطَيْن المتمّمَيْن لهما بالصورة التالية :

1 ـ **تصوف وحدة الوجود القسيم المكمّل والقرين المقابل للبهشمية** : الاله بما هو ذات لها الوجود فقط + الذوات العالمية بما هي أشياء معدومة لها الماهيات فقط = **وحدة الوجود المتعين**. لذلك اعتبر العالم عين الاله[83] **(من هنا أهمية نظرية السيادة الانسانية)**.

2 ـ **تصوف وحدة الشهود القسيم المكمّل والقرين المقابل للأشعرية** : الاله بما هو ذات لها الماهية والوجود + عدم الذوات العالمية

(82) أساس الالتزام السياسي الذي يستند الى الاصطفاء عند الشيعة الباطنية والى التمييز بين الأمر الديني والأمر الكوني عند الظاهرية، يصبح مستحيلا في حالتي وحدة الوجود ووحدة الشهود، فيصبح التصوف ضربا من اللامبالاة المطلقة بأحداث التاريخ الانساني والمعركة من اجل القيم، وتتساوى الأشياء وتزول جميع السلالم القيمية ؛ **وهذا هو السبب الرئيسي لحرب ابن تيمية على التصوف، وخاصة على أساسيّه أعني نفي نظرية الاصطفاء ونفي نظرية التكليف.**

(83) ابن عربي، الرسائل، دار احياء التراث العربي، حيدر أباد الدكن 1948 م من رسالته الى الامام الرازي ص 14.

ماهية ووجودًا = وحدة الشهود المتعين. لذلك اعتبر الالاه الخالق المستمر للعالم، والعالم مجرد شاهد له وعليه[84] (من هنا أهمية نظرية العبادة الانسانية).

* * * *

ويمكن الآن أن نحدّد كيفية تكوُّن هذين التصوُّفين، قياسًا على تكوُّن الكلامين، من خلال علاقتهما بمنزلة الكلي الوجودية ذات النشأة الأهلية التابعة لتكون العلوم النقلية وما بعدها، دون استثناء الدور الذي أدته العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي. فالعقيدةُ وأصولُها والفقهُ وأوصولُه، بوصفهما العلمين النقليين الغاية، يقتضيان التنسيق المنطقي للمدونة الاسلامية - القرآن والحديث - بعد تحقيق نصها دالاً .(بالعلوم المساعدة اللغوية والتاريخية) ومدلولاً (بالعلوم المساعدة التأويلية). ومثلما أن العقيدة وأصولها بدأت تفسيرًا بمعنى الشرح، وانتهت تفسيرًا بمعنى التأويل، فكذلك الفقهُ وأوصولُه بدأ أحكامَ ظاهر، وانتهى أحكامَ باطن. ولم ينشأ علمُ الكلام الاّ بفضل النقلة الأولى، ولم ينشأ علمُ

(84) الغزالي، مشكاة الأنوار، دار الكتب العلمية بيروت 1986 ص 24 ،ولكن لما تساوت الأشياء كلها على نمط واحد في الشهادة لوحدانية خالقها، اذ كل شيء يسبح بحمده لا بعض الأشياء، وفي جميع الأوقات، لا في بعض الأوقات ارتفع التفريق وخفي الطريق، اذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد فما لا ضد له ولا نقيض تتشابه الأحوال في الشهادة له. فلا يبعد أن يخفى لشدة جلائه والغفلة عنه لاشراق ضيائه . . .»

التصوف الآن بفضل النقلة الثانية[85]. ومعنى ذلك أن أصول فقهِ الظاهر تُصبح أصولَ فقهِ الباطن، باطِن المؤمن أولا، ثم باطن الشريعة ثانيا. وفقه باطن المؤمن هو الذي يعتبره ابن خلدون مضمونا للتصوف السنّي، أعني مجاهدتَيْ الورع والاستقامة[86]. أما فقه باطن الشريعة، فانه مضمونُ التصوف المُتّهم في سنّيته، حسب ابن خلدون[87]. وقد عرّفه بكونه مجاهدةَ الكشف بالقصد الأول، ومجاهدةَ الولاية بالقصد الثاني، وهو يتحوّل الى كُفْر والحاد، اذا صار بالقصد الأول[88].

---

(85) ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل نشر أبي يعرب المرزوقي الدار العربية للكتاب، تونس 1991 ص 180 : «وصار فقه الشريعَة على نوعين : الأول فقه الظاهر . . . النوع الثاني : فقه الباطن . . .» وكما تقابل التصوف مع الفقه بوصفهما فقه ظاهر وفقه باطن يتقابل الكلام والتفسير بوصفهما أصول ظاهر وأصول باطن.

(86) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثاني : الكلام في المجاهدات ص 194 وما بعدها (نفس النشرة).

(87) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثاني، الكلام في المجاهدات ص 45 ـ 46 : مشروعية المجاهدة الثالثة (مجاهدة الكشف) : «وأما المجاهدة الثالثة، وهي مجاهدة الكشف، فالذي نراه أنها محظورة :حظر الكراهية أو تزيد» (وما فوق حظر الكراهية ـ هو التحريم في منظومة الأحكام الخمسة).

(88) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثاني، الكلام في المجاهدات : وطبعا فان ابن خلدون لم يتحدث عن مجاهدة الولاية في تصنيفه للمجاهدات، بل اقتصر على ثلاث : الورع والاستقامة والكشف. لكن الولاية قد تنتج بدون قصد عن الكشف وتُعَدُّ محنةً بالنسبة الى المتصوف السني. وهي، اذا أصبحت مطلوبة لذاتها، وكذلك الكشفُ، تصير الحادًا. وذلك ما يؤكده ابن خلدون في الباب الأول من المقدمة، فصل المطلعين على الغيب ص 191 : «وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصوف لهؤلاء المتصوفة انما هو بالعرض ولا يكون مقصودا من أول الأمر، لأنه اذا قصد ذلك كانت الوجهة لغير الله، وانما هي لقصد التصرف والاطلاع على الغيب. وأخسر بها من صفقة ! فانها في الحقيقة شرك !»

تلك هي علاقة نشأة التصوف بالكلام الوسيط في جَدَليّتِه مع قرينَيْه المتطرفيْن، وهي علاقة تحدّدت بالاضافة الى منزلة الكلي التي وصفنا عند تعريف المنزلة البهشمية والمنزلة الأشعرية المقابلتيْن للمنزلة الافلاطونية والمنزلية الأرسطية.

وفعلا، فان تصوُّف وحدة الوجود وثيقُ الصلة بمفهوم الذات الالهية، بما هي وجود خالص، والذوات العالمية بما هي ظروف ماهوية خالصة. ويكون الوجود العالمي بحلول الوجود اللامتعين في الماهيات الأعيان اللاموجودة، وخاصة في أسماها، أعني الانسان. كَمّا أن تصوُّفَ وحدة الشهود وثيقُ الصلة بمفهوم الذات الالهية ـ العين المتّصفة بالصفات الموجبة والذوات العالمية القائمة بفعل الخلقْ المستمر والتي لا قيام لها الاّ بشهودها للذات الالهية أو بوجهها الملتفت اليها، وخاصة أسمى الشهود، أعني الانسان الذي لا وجود له الاّ بالشهادة، علامة الايمان وبداية الوجود الحق.

وواضحٌ أن التصوُّف الأولَ، تصوفَ وحدة الوجود، بتوسط الذوات الماهيات المعدومة قبل الخلق، يَستند الى نظريةٍ في الكلي وصفْنَاها بكونها نظريةَ **المُثل السوالب**، وأن التصوفَ الثاني، تصوفَ وحدة الشهود، بتوسط نفي الذوات الماهيات المعدومة، يستند الى نظريةٍ في الكلي وصفْنَاها بكونها نظريةَ **القوى السوالب**؛ وأن المُثل السوالب ليست القوى الأرسطية(*) والقوى السوالب ليست المثل الافلاطونية ؛ واذن فبَيْن المنزلتَيْن الأرسطية

(*)ولا يخفى أن الفعل في عالم الكون والفساد الأرسطي هو نوع من الشهود بنفس المعنى الذي شرحنا ؛ فالشوق الكامن في الطبائع عند نقلتها من القوة الى الفعل ليس الاّ ضربا من شهود الفعل المطلق، أعني العقل الذي يعقل ذاته أو الالاه الأرسطي.

والافلاطونية، أو حَوْلَهُمَا، تُوجَدُ منزلتَان أُخْرَيَان نَافِيَتَان لَهُمَا، دونَ الإتّحاد بأيٍّ مِنهُمَا.

وواضح كذلك أن الواسطة بين التصوُّفين ونظرية الكلي هي نظرية الذات والصفات الالهية، وعلاقتها بالذات والصفات التي للمُحْدَثَات أو الذوات العالَمية، وهي عينها النظرية التي توسّطت في الكلاميْن الوسيطَيْن والتصوُّفَيْن الوسيطَيْن، بين واقعية المُثل المفارقة عند الباطنية، وواقعيةِ الصور المحايثة عند الظاهرية، وسلب الأولى البهشمي، وسلب الثانية الأشعري، مع تَرَافُضِ كلّ وسيطٍ وقرينِه المتطرف، وتَرافُضِ الوسيطَيْن وتَرَافُضِ الطَّرَفَيْن. واذا كانت اشكاليةُ الكلي تُطرَحُ وتُعَالَجُ، في الكلام، طرحًا وعِلاجًا من موقفِ نظريٍّ عَقْليٍّ، فانها تُطرَح وتُعَالج، في التصوف، طرحًا وعلاجًا من موقفٍ عملي وجْدَانِيٍّ. والعمل لا يُفيد الفعل المباشرَ كما هو الشّأنْ عند الطَّرَفَيْن الباطني والظاهري، بل هو يعنى التذوُّق الوجداني للمعاناة الروحية التي تتألف منها تجربة الوجود الدينية، كما حددها ابن خلدون في نظرية المجاهدات[89].

ويمكن أن نعتبر المجاهدتَيْن الأوليَيْن - مجاهدةَ الورع ومجاهدةَ الاستقامة - مُمَثّلَتَيْن للتصوف التابع للكلام الأشعري، وخاصة الثانية لأن الأولى تُمَثّل

---

(89) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثالث نظرية المجاهدات ؛ وذلك لأن العمل بهذا المعنى يتنافى تمام التنافي مع العمل بالمعنى السياسي، ص 199 «وأعظم القواطع، بعد رفع الحجاب، أن يتكلم به أو يتصدى للنصح والتذكير، فتجد النفس لذة الرئاسة بالتعليم والاستشهاد بالله والاصغاء اليه بالقلوب والأسماع. وتموه عليه بأنه هاد الى الله أو يفتر عن العمل والالحاح عليه الذي هو وسيلته الى هذا التجلي لما يظن من الاستغناء عن الوسيلة بحصول القصد، فيضعف التجلي، ثم ينقطع وينزل الحجاب».

الواسطة الرابطة بين التصوف الأشعري والفعل المباشر الملتزم مباشرة بتحقيق ظاهر الدين في التاريخ، وأن نعتبر المجاهدتين الأخيرتَيْن، مجاهدةَ الكشف ومجاهدةَ الوَلاية، ممثّلَتَيْن للتصوُّف التابع للكلام البهشمي، وخاصةً الأولى منهما لأن الأخيرة تمثّل الواسطة الرابطة بين التصوف البهشمي والفعل المباشر الملتزم مباشرة بتحقيق باطن الدين في التاريخ. وبيّن أن هدفَ المجاهدتين الأوليين اللّتَيْن يعتبرهما ابن خلدون سنّيتَين، هو **محو الذات الانسانية** بما هي ارادةٌ وحياةٌ مستقلةٌ عن ارادة الالاه وحياته، كما هي في الشريعة، دون ادعاء الاتّصال بالذات الالهية، وان هدفَ المجاهدتَيْن الأخيرتَيْن اللتين يعتبرهما ابن خلدون خَطِرتَيْن على الاسلام، هو، في الحقيقة، **محو الذات الالهية**، بما هي ارادةٌ وحياةٌ مستقلةٌ عن ارادة الانسان وحياته، مع ادعاء حلول الالاه في الولي، بما هو انسان كامل. لذلك قلنا ان التصوُّف المؤلَّفَ من المجاهدتَيْن الأوَليَيْن هو تصوُّف وحدة الشهود، والتصوُّف المؤلَّفَ من المجاهدتَيْن الأخيرتَيْن هو تصوُّف وحدة الوجود. فالخضوع للشّريعة والتخلق بأخلاق القرآن محوٌ للذات الانسانية بما هي قائمةٌ بغير الارادة الالهية وأمرها، ومعرفةُ الذات الالهية والتصرفُ في الكون محوٌ للذات الالهية، بما هي قائمةٌ بغير الارادة الانسانية وأمرها. ولهذا فان **منزلة الكلي قد أصبحت هنا جَلِيّةً، وتبَدّتْ، بما هي وجدانٌ عملي، إمّا وجدان عَمَلي بمحوذات الانسان لتحقيقها في الشهادة التي هي شهود الذات الالهية عبر الشريعة، أو وجدان عملي بمحو ذات الالاه لتحقيقها في الولاية عبر صفات الانسان الكامل. لذلك قابلنا بين السيادة الانسانية في الأول، والعبادة الانسانية في الثاني، اذ لا يتحقق التوحيد الاّ بمحو احدى الذاتين الالهية في وحدة الوجود، والانسانية في وحدة الشهود.**

الباب الثاني

الأفلاطونية المحدثة الوصلية بفرعيها

الفصل الأول : II.1. منزلة الكلي في المشائية الوصلية من خلال كتاب الجمع

الفصل الثاني : II.2. منزلة الكلي في المشائية الوصلية من خلال كتاب الحروف

الفصل الثالث : II.3. منزلة الكلي في الصفوية الوصلية

الفصل الرابع : II.4. علاقة منزلة الكلي الصفوية بالمنازل الكلامية

II . 1 . منزلة الكلي في المشائية العربية من خلال كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

«وأوّلَ الشيخُ ابو نصر الفارابي (رحمه الله) المُثُل بالصور العلمية التي للباري تعالى. وأرسطو يقول بها[*] فيرتفع التنازع بينه وبين أفلاطون. واستحسنه المتأخرون. وفيه نظر، لأنه يُشعر بأنّ علم الباري تعالى بالصور وهو مُحال. وأيضا افلاطون يقول بوجود المثل في خارج جميع القوى المدركة لا في خارج عقلنا فقط. فالتأويل المذكور صلحٌ من غير تراضي الخصمَيْن»[1].

يطلق اسم المشائية العربية على الحركة الفلسفية العربية التي بدأت مع الكندي وانتهت، في شكلها الأول، بانفجارها عند ابن سينا والغزالي[2] الى فرعي الافلاطونية المحدثة الفصلية، أعني اشراقية السهروردي ومشائية ابن رشد الجديدة[3]. وتتميز هذه المشائية بالوصل بين حدّيْ الافلاطونية المحدثة

(*) عدم معرفة الطابع المنحول لأثولوجيا لا يعني اذن عدم إدراك الفرق بين الأرسطية والافلاطونية.

(1) المثل العقلية، الفصل الأول، البحث السادس، الوجه الرابع ص 81.

(2) ونخصص لهذا الانفجار الفصلين الأول والثاني من الباب الثالث (III. 1 و 2)

(3) نخصص الفصلين الثالث والرابع من الباب الثالث (III 3 و 4) للاشراقية والرشدية بوصفهما محاولة لتجاوز المشائية العربية والصفوية بالعودة الى الأصول، الأولى الى الافلاطونية والثانية الى الأرسطية. وقد كانت الحركتان متعاصرتَيْن. فكلتاهما تنتسب الى القرن الثاني عشر (السهروردي : 545 ـ 588 هـ. وابن رشد 522 ـ 595 هـ : 1125 ـ 1198 م)، بحيث ان عملية الانفصال في الافلاطونية العربية التي أعد اليها ابن سينا والغزالي قد اكتملت في فلسفتيهما، فأصبحت الاشكالية في صيغتها النهائية قابلة للتجاوزعند ابن تيمية وابن خلدون.

وصلاً أرسطيا، خلافا للصفوية التي ستكون وصليةً في الاتجاه الافلاطوني، وهو ما غلّب على المشائية تقديمَ النظر على العمل، وعلى الصفوية تقديمَ العمل على النظر[4].

ويحدّد مرحلتي الوصل بين الافلاطونية والأرسطية، في المشائية العربية الأولى، كتابَان للفارابي، ينتسبان الى محاولاته الإبداعية التي تمتاز عن أعماله التعليمية العارضة والشارحة للفلسفة الأرسطية، أعني كتابَ الجمع بين رأيي الحكيمين، وكتابَ الحروف.

ولما كانت محاولة التوفيق، بالوصل بين الحكيمين، لم تصطدم بعقبةٍ حقيقيةٍ الاّ وكانت راجعةً الى منزلة الكلي النظرية والعملية، ولما كانت هذه

---

(4) واذا كان تاريخ الرسائل الصفوية المقبولة عادة يجعلها قد حُرّرت بعد المشائية الفارابية (النصف الثاني من القرن الرابع)، فان مضمونَها ومسارَ المحاولة التي بدأت مع الكندي يجعلان الصفوية، كحل مقابل للحل الذي مال اليه الفارابي، معاصرةَ المراحل والتكوُّن للنسق المشائي عند الفارابي، رغمَ تأخر ظهورها النهائي.

المنزلةُ قد مثّلت جوهرَ الصراع بين الحكيمين، وأساس التقابل بين فلسفتيهما[5]، فإن أهمية هذين المؤلّفَيْن في تأسيس الفرع المشائي من الافلاطونية المحدثة العربية، تقتضي أن نحلّل عُقْدَةَ العلائق بين محاولة التوفيق داخل الفلسفة (بين حلّي افلاطون وأرسطو)، ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، من

---

(5) تساعدنا نتائجُ البحث الذي عالجنا فيه منزلة الكلي في الكلام على ابراز مفاصل التقابل بين فلسفتيْ افلاطون وأرسطو. بخصوص منزلة الكلي ابرازًا يرتب أعمالَهما الرئيسية. فلو أخذنا المسألة انطلاقا من المبدأ الصوري للوجود والمعرفة، فان محاولة افلاطون تكون قد اصطدمت باشكالية ادخال العدم في الوجود التام والتعدد في الوحدة المطلقة (محاورة البارميندس ومحاورة السوفسطائي)، والاّ استحال التواصل بين المثل، والتحامل بين تصوراتها، فامتنعت نظريةُ الوجود والمعرفة. وبيّن أن الرد على هذا لا يكون الاّ من جنسه، وذلك هو المضمون الرئيسي لما بعد الطبيعة. واذا أخذنا المسألة من منطلق المبدأ المادي للوجود والمعرفة، فان محاولة افلاطون تكون قد اصطدمت باشكالية ادخال الوجود في العدم الخالص، والوحدة في الكثرة اللامحددة (محاورة الطيماوس ومحاورة الفيلاب)، والاّ استحال قيامُ العالم الطبيعي وحصولُ علْمٍ به. وبيّن كذلك أن الردّ سيكون من جنسه، وذلك هو المضمون الرئيسي للسماع الطبيعي. واذا كان مابعد الطبيعة والسماع الطبيعي يُعالجان المسألة من وجهها الوجودي خاصةً والوجه العرفي مجرّد تابع، فان التحليلات الثانية وكتاب النفس يعكسان العلاج فيصبح الوجه العرفي هو الأصل (منطقيا ، التحليلات الثانية ونفسيا ، النفس، المقالة III) والوجه الوجودي تابعا.

خلال الدور الذي أدّته الحنيفيةُ المحدثةُ العربيةُ، كما تعيّنت في الحلول الكلامية التي عرضنا منْطِقَها.

ويتطلب البحث في عملية التوفيق من هذا المنظار - وهي عملية يعترف الفارابي بأنه يواصل فيها تيارا متقدما عليه أسهم بعملية الوصل في تكوين الافلاطونية المحدثة الهلنستية[6] - أن نشير الى بعض الملاحظات الأولية التى تساعد على فهم طبيعة الوصل بين افلاطون وأرسطو في المشائية العربية الأولى، وعلى فهم دوافعه وطريقته وعلاقته بالحنيفية المحدثة في بعدها النظري، أعني الكلام الذي بيّنّا طبيعةَ ارتباطِه باشكالية الكلي.

فالوصلُ بين افلاطون وارسطو بدأ، في كتاب الجمع، وصلاً خارجيًا دفاعيًا هدفُه الردُّ على المتكلمين الذين يعترضون على الفلسفة بنوعين من

---

(6) اشارة الى رسالة أمونيوس التي يثبت فيها اتفاق الفيلسوفين في اثبات وجود الصانع، ص 102 من الجمع. والمعلوم أن أمونيوس السقاء أو الحمال كان استاذا لافلوطين بين 232 و 243 بعد الميلاد ومنه استمد مبادئ فلسفته الافلاطونية المحدثة التي هي محاولة للتوفيق بين الافلاطونية والأرسطية، فجل التاسوعات تنطلق من شروح افلاطونية للنصوص الأرسطية وشروحها ؛ **E: Bréchier, Histoire de la philo; T 1, fascicule 2 : p. 392** ....

"C'est assez fréquemment la lecture d'un commentaire d'Aristote qui sert de point de depart aux traités de Plotin; si bien que, le péripatétisme disparaissant de nouveau comme école devant le succès du platonisme, les commentaires d'Aristote continuent jusqu'à la fin de l'antiquité".

الحجج : اختلاف الفلاسفة فيما بينهم، ثم مناقضة فلسفاتهم للعقائد الدينية[7]. لذلك جمع الكتاب بين غايتين، أولاهما هي اثبات وحدة الفلسفة وعدم الاختلاف بين الفيلسوفين، والثانية هي اثبات وحدة الفلسفة والدين وعدم التنافي بينهما، وذلك خاصة في المسألتين الرئيستين اللتين يُرَدُّ اليهما باقي المسائل، أعني مسألة قدم العالم أو حدوثه ومسألة خلود النفس أو فنائها (البعث)؛ وهما الصيغتان الدينيتان لمسألة الكلي ؛ لأن قدمَ العالم (مُثُلاً أو قُوًى في المادة) وخلودَ النفس (مِثالاً مفارقًا أو صورةً محايثةً) يستندان الى واقعية الكلي كما نبيّنه، وليس الى نظرية الخلق عن عدم النافية لكل قدم وتقدم على الخلق مثاليا كان أو ماديا.

وفعلاً فالمسائل المختلفة الواردة في الكتاب[8]، رغم تعدّدها واختلافها، وطابَعها المشتت (أو الجزئي بالنسبة الى بعضها، كاختلاف السلوك أو المنهج عند الفيلسوفين)، تعود، في العمق، الى مسألة واحدة هي مسألة منزلة الكلي في بعديْها النظري (قدم العالم أو حدوثه : واقعية المثل أو الصور

---

(7) الجمع، ص 79 : . . . «فاني لما رايت أكثر أهل زماننا قد خاضوا [أ] وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين [ب] المبرزين اختلافا في اثبات المبدع الأول وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والعقل والمجازاة عن الأفعال خيرها وشرها... فهذه المسائل جميعا، لم تصبح خلافا ذا دلالة في الفلسفة الاّ لدلالتها الدينية : قدم العالم وحدوثه، المبدع الأول، الأسباب منه، المجازاة عن الأفعال . . . [أ] اخترنا خاضوا عوضا عن تخاضوا التي رجحها المحقق. [ب] ورجحنا المقدمين على المتقدمين التي رجحها المؤلف للأسباب التالية : اختيارنا يجعل كيفية التعبير واحدة بالاعتماد على الترادف في الحالتين، وكلمة تخاضوا لا معنى لها، أنها من الحض ومعناه التشجيع. واخيرا لأن المتقدمين تصبح من لغو الكلام اذ أن التقدم في الزمان معلوم ولا حاجة اليه وليس بحجة في البروز.

(8) وهي ثلاث عشرة مسألة حسب تصنيف المحقق.

بذاتها) والعملي (خلود النفس أو فناؤها ؛ واقعية المثل أو الصور في النفس). واذا كانت الفوضى مسيطرةً على الكتاب[9] فلكونه من جنس مؤلفاته غير التعليمية (التي تكون عادة خاضعة لنظام الكتاب المشروح)، أي من جنس الردود الكلامية. لذلك فهو قد بدا فاقدًا للترتيب الفلسفي الواضح، ومن ثَمَّ لم تبرز المسألة التي يدور حولها الخلافُ بين الفيلسوفين اللذين يُراد التوفيق بينهما، ولا المسألة التي يدور حولها الخلاف بين الفلسفة والدين اللّذيْن يراد ابراز الوحدة الجامعة بينهما ؛ فتعدد المسائل، في الحالتين، أخفى طبيعةَ المشكل، فأدى من ثم الى اهمال طبيعة الحل الذي أرجَع اليه مُؤلّفنا المجهولُ لكتاب المثل العقلية، كلَّ الفلسفة العربية، أعني هذا «الصلح من غير تراضي الخصمين، الذي استحسنه المتأخرون.

فالفارابي، في عرضه للخلاف بين الفيلسوفين، وللخلاف بين الدين والفلسفة، وفي سعيه الى نفيهما، قد حدد المسألتين الرئيسيتين اللتين يدور حولهما البحث في مسألة المنزلة التي يحددها كلا الفيلسوفين أولا، والفلسفة والدين ثانيا للكلي النظري والعملي ؛ قِدَم العالم أو حدوثه أو منزلة الكلي النظري ثم خلود النفس أو فناؤها أو منزلة الكلي العملي. لذلك ورد ذكر المُثُل مرتين في كتاب **الجمع** :

الأولى، عند تفسير الخلاف حول نشأة العالم[10].

والثانية، عند تفسير الخلاف حول المعرفة وشرطها[11].

---

(9) لكون المسائل لا تخضع لأي ترتيب نسقي واضح الطبيعة. فلا هو ترتيب أصناف العلوم، ولا ترتيب تشارط المسائل، بل هو من جنس الترتيب في المصنفات الكلامية التي تدرس الخلاف بين المذاهب. وقد حصرها المحقق بعنوانات، دون أن يتساءل عن منطق تواليها، خاصة وهو غير الترتيب الوارد في مقدمة الكتاب التي حدد فيها الفارابي دوافِعَه الى كتابة هذه الرسالة.

(10) الجمع، ص 106 (المسألة الثانية عشرة بترتيب المحقق).

(11) الجمع، ص 97 وما بعدها (المسألة الثامنة بترتيب المحقق).

وقد احتاج الى أثولوجيا المنحول على أرسطو في المسألة الأولى لاثبات وجود الباري ووجود الصور في العلم الالهي. ولكن أهمية الاستناد الى هذا المؤلّف مبالغٌ فيها في تاريخ الفلسفة[12]، لأن الحل الذي أُسْتُمِدّ من الاعتماد عليها كان مخالفا للدور الذي يُزعم لها. فالفارابي لم يستمد منها تأويلا افلاطونيا للأرسطية، بل تأويلا أرسطيا للأفلاطونية، وهو الصلح الذي أشار اليه مؤلف المثل العقلية. فالمثل لم تبق قائمة بالذات بل أصبحت بحاجة الى ما تقوم به، خاصة اذا ربطنا ذلك بما يقوله الفارابي عن نفي تعدد الاحياز والعوالم بمعنى المفارقة الافلاطونية المقابلة للمحايثة الأرسطية : «وما يجري هذا المجرى (= ما يحتاج الى تأويل) أقاويل أفلاطون في الكتاب طيماوس من كتبه في أمر النفس والعقل، وأن لكل واحد منهما عالَمًا سوى عالَم الآخر، وأن تلك العوالم متتالية، بعضها أعلى وبعضها أسفل، وسائر ما قال مما أشبه ذلك. ومن الواجب أن نتصور منها شبهَ ما ذكرناه، أنه يريد بعوالم العقل حيزهً وكذلك بعوالم النفس، لا أن للعقل مكانا، وللنفس مكانا، وللباري تعالى مكانا، بعضها أعلى وبعضها أسفل كما يكون للأجسام. فان ذلك مما يستنكره

---

(12) عبد الرحمان بدوي، *مقدمة* كتاب المثل العقلية الافلاطونية (ص 12 ـ 15).
وتبرز المبالغة في أهمية هذا الكتاب في التناقض الواضح لمن يحمّلها ما لا تُطيق من الأدوار، في تحديد مسار الفكر العربي. فلو كان لهذه الرسالة ـ القول في الربوبية أو اثولوجيا المنحول على أرسطو ـ الأهمية التي ينسبها اليها الأستاذ بدوي، لكانت قد غلّبت قراءة افلاطونية لأرسطو لا قراءة أرسطية لافلاطون، ولكانت اساسا لازدهار الدراسات الافلاطونية لا العكس. كيف نولي لهذه الرسالة هذا الدور ثم نعتبرها سببا في كون الفارابي مصدرا لتغليب المشائية على الافلاطونية، وهو امر يأسف له الأستاذ بدوي ؟ وكيف يقال مثل هذا الكلام، في عصرنا، فيُتّهم الفارابي بكونه غلّب الارسطية على الافلاطونية، والسهروردي العكس. في حين أن ابن رشد، وهو اعلم بالفارابي، يثبتُ عدمَ أرسطيته، وصاحب الكتاب المقدّم وهو أعلم بالسهروردي، يثبتُ عدمَ افلاطونيته ؟

المبتدئون بالتفلسف فكيف المرتاضون بها ؟ وانما يريد بالأعلى والأسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي. وقوله عالم العقل انما هو، على ما يُقال عالم الجهل، وعالم العلم، وعالم الغيب، ويُراد بذلك حيز كل واحد منها»[13][14].

ومعنى ذلك أن الفلسفة، عند الفلاسفة، هي في ذاتها واحدة بمعنى الوحدة الحية، خلافا لما يراه المؤرخون الذين يعتبرون الفروق الواردة في صياغة الفلسفة بحسب اختلاف الأساليب والأنساق، اختلافا جوهريًا، زعما بأن القول الحرفي لكل فلسفة، بما هو الموضوع الأساسي لتاريخ الفلسفة[15].

---

(13) الجمع، ص 107.

(14) وما استمده من النص بخصوص حدوث المادة لا يقول به لا افلاطون ولا أرسطو. والفارابي لا يجهل ذلك، «وهناك في اثولوجيا تَبيّن ان الهيولي ابدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء، وانها تجسمت عن الباري سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت». ص 101. فاذا جمعنا بين هذا النص والإحالات الأخرى الى طيماوس والى السماع، والسماء والعالم تبين أن هذه الاحالات تتحدث عن دور الاله بمعنى المنظم للعالم، وأن ذلك النص يتحدث عنه بمعنى الخالق للعالم بما في ذلك للمادة الأولى. وهو امر ينفيه طيماوس، وكذلك السماء والعالم، والسماع الطبيعي. ومن ثمّ فلا يمكن أن يكون كتاب اثولوجيا علة في سوء الفهم، ما دام ما يسعى الفارابي الى اثباته بواسطته لا يسلّم به لا افلاطون ولا ارسطو، اللهم الاّ اذا اصبح المدلول الفلسفي لمحاولة الفارابي تجاوز افلاطون وارسطو الى فلسفة تنفي مبادئهما الأساسية (مثل قدم المادة وقدم الصور وكلاهما متفقان على ذلك) من منطلق مغاير لهما معا لعله افلوطين أو الاعتزال، او التأويل الذي انتهى اليه هو، بوصفه صاحبَ اضافةٍ فلسفية متجاوزة لهما.

(15) **Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie**; T/ 3; Vrin 1972 p. 405 " Pour dégager la philosophie de Platon de ses dialogues il faut distinguer ce qui appartient à la représentation (en particulier quand il a recours au mythe pour la pı ésentation d'une idée philosophique) de l'idée philosophique elle-même " — et p/ 501 " Si l'on considère que la continuation de l'école platonicienne avait pour seule signification de conserver strictement à cette philosophie le sens que Platon lui avait donné; celui-ci ne pouvait assurément désigner Aristote pour lui succéder — et Speusippe était l'homme qui convenait. **C'est pourtant Aristote que Platon eut, en réalité, comme successeur; car Aristote a exposé la philosophie dans l'esprit de Platon, mais avec plus de profondeur et d'ampleur, la faisant passer ainsi à un stade plus avancé** ".

هو التفلسف، وحصرا لدور الفلاسفة في دور المؤرخين. لذلك كان عمل الفارابي غير مقتصر على التاريخ، بل تعداه الى التأويل الذي - رغم الطابع المنحول لاثولوجيا - قرّب المتقدم من المتأخر وليس العكس[16] وهو تقريب ورد في الجمع ضمنيا، وسيُصبح صريحا في الحروف، فيتضح عندئذ عدم الحاجة الى المنحولات في هذا الحل.

لذلك فان كتاب الجمع، رغم شكله الكلامي خطّةً وعلاجًا، طرحَ، في العمق، هاتين المسألتين الفلسفيّتَيْن : مسألة منزلة الكلي الوجودية في النظر والعمل وعلاقتها بالعقل الالهي ؛ ومسألة منزلة الكلي المعرفية في النظر والعمل وعلاقتها بالعقل الانساني. والأولى تتعلق بما يعلمه الله ويصنعه أو يعمل على منواله ؛ والثانية تتعلق بما يعلمه الانسان ويعمله . . أما باقي المسائل الواردة في الكتاب فهي توابع لهما، وتتعلق بسلوك الفيلسوفين العملي وبمنهجهما النظري خاصة.

واذا كان الفارابي قد استطاع أن يُعالج مسألة الكلي النظري والعملي في مستواها المعرفي، دون حاجة الى المنحولات على أرسطو، واستعملها في مستواها الوجودي استعمالا منافيا لما كان يمكن أن تؤدي اليه لو كان الهدف منها تقريب أرسطو من افلاطون لا العكس، فلأن هدفه ليس التقريب بينهما، بل اثبات وحدة الفلسفة في ذاتها وارجاع الاُختلاف الى مراحل التكوين. لذلك كانت محاولتُه افلاطونيةً محدثةً وصليةً وصلاً أرسطيًا، لتقدّمها النظر

(16) ولو صح ان الطابع المنحول لاثولوجيا قد أوقع الفارابي في الخطأ لكان الفارابي مؤرخا، ولكان الخطأ المنتظر هو ارجاع الأرسطية الى الافلاطونية وليس العكس. لكن نفي المفارقة، مع اثبات واقعية الصور، يعني ان افلاطون هو الذي رُدّ الى ارسطو وليس العكس، وان موطن التوحيد غير الموطن الافلاطوني والارسطي، بل هو اسمى منهما ؛ انه ما أطلق عليه الفارابي اسم العقل الالهي، وبفضله سيتم اللقاء مع الحلول الكلامية، وخاصة الحل البهشمي.

على العمل المؤدي الى اعتبار الافلاطونية مرحلة اعدادية الى الأرسطية. واذن فالحل الذي مال اليه الفارابي في كتاب الجمع، والذي جعله غنيا عن المنحولات، أو مستعملا لها في عكس الاتجاه المنتظر، يشير الى أمرين مهمين جداً، بالنسبة الى منزلة الكلي في بعدها المعرفي :

الأول : هو وجود البذرة السالبة لأساس الحل الذي يتضمنه كتاب الحروف في كتاب الجمع. فالتفسير النفسي لتكوينية المعرفة الكلية - وهو تفسير ذو أصل أرسطي[17] سينقلب الى تفسير اجتماعي لهذه التكوينية - أمر لا يمكن تفسيره بالاستناد الى الفلسفة الأرسطية، ولا الى الفلسفة الافلاطونية[18] كما سنرى.

الثاني : هو القرابة المتينة بين مفهوم العقل عند الفارابي ومفهومه عند المتكلمين. فليس العقل، في الجمع، جوهرا، بل هو مجرد عرض من أعراض النفس : «اذا العقل ليس هو شيئا آخر غير التجارب»[19] أو «الكليات هي التجارب على الحقيقة»[20].

واذن فالفارابي لم يكتف بتقريب افلاطون من أرسطو، بل هو تجاوز ذلك الى جعل أرسطو تجريبيا خالصا، اذ لا يُعقل أن يقبل أرسطو، بحسب

---

(17) كتاب الجمع، ص 98 الى 99 (المسألة العاشرة بتصنيف المحقق).

(18) اذ حتى تاريخية المقدمات الأرسطية عامة ومقدمة ما بعد الطبيعة خاصة (مقالة الألف) فانها لا تستند الى تفسير للتكوينية بعوامل اجتماعية بل تعيدها في الأغلب الى التراكم النفسي (ما بعد الطبيعة مقالة الألف الفصل الأول 980 أ 20 - 982 أ 2) او الى توزيع العمل الاجتماعي كشرط للتراكم النفسي عند المختصين (نفس الفقرة : مثال رجال الدين) ولكن، في الحالتين، لا دخل للمؤسسات اللغوية والصناعية والتعليمية في نشأة الكلي النظري والعملي عنده.

(19) الجمع، ص 91.

(20) الجمع، ص 98.

ما نعلم من نظرياته، التعريفين الفارابيين للعقل وللكلي الواردين في الجمع.وهو، حتى عندما لجأ الى أثولوجيا أرسطو، فانه، خلافا للظاهر، استعمل أفلوطين لتأويل افلاطون تأويلا أميَلَ الى الأرسطية، اذ أن المُثُلَ صارت صورًا غيرَ قائمةٍ بذاتها، وأصبح محلُّها، بما هو العقل الالهي، مؤديا للوظيفة التي تؤديها المادة الأرسطية (وهو عين التأويل الأشعري لشيئية المعدوم البهشمية كما أثبتنا ذلك في الفصل السابق)، دون أن يُرَد اليها[21]. لذلك قال الفارابي : «لما كان الله تعالى حيا موجدا لهذا العالم بجميع ما فيه، فواجب أن يكون عنده صورُ ما يريد ايجاده في ذاته، جل الله من اشتباه. وأيضا فان ذاتَه، لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير، فما هو بحيّزه أيضا كذلك باقٍ غيرُ داثرٍ ولا متغيّرٌ. ولولم يكن للموجودات صورٌ وآثارٌ في ذات الموجد الحي المريد، فما الذي كان يوجده، وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمتَ أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد، لزمه أن يقول بأن ما يُوجِدُهُ إنّما يُوجِده جِزَافًا وتَنَعُّسًا وعلى غير قصد، ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته ؟ وهذا من أشنع الشناعات[22]»[23].

(21) لأن الصورة والآثار التي تقوم بذات الله، هي - قبل صيرورتها موجودات بفعل الخلق - ممكنات في ذات الله، والآ صار العالم الذي هو هي، بعد أن تصير موجودة، قديما، وبما هي ممكنات فهي من جنس المعدومات الأشياء عند المعتزلة عامة، وبما هي في ذات الله فهي من جنس الأحوال عند أبي هاشم خاصة (اذ الأحوال هي الحال الاضافية لذات الله بما هي لها العالمية والقادرية على الذوات المتصفة بالمعلومية وبالمقدورية). لكن هذه الممكنات أو اللاممتنعات الصور والآثار في ذات الله ليست في مادة خارجية بالاضافة الى الذات، بل هي فيها دون أن تكثّرها، ومن ثم فواقعيتُها ليست مطلقةً.

(22) الجمع، ص 91.

(23) وهذا هو الحل الذي أشار اليه صاحب كتاب المثل العقلية الافلاطونية في عبارة «الصلح من غير تراضي الخصمين». ورغم أن هذه العبارة تفيد بأن مهضوم الجانب من الخصمين هو افلاطون - اذ أن الكاتب يدافع عن افلاطون في المثل العقلية - فان أرسطو أيضا مهضُوم الجانب، لأن الإلَهَ ليس محلاً للصور (ما بعد الطبيعة، مقالة اللام . 7).

فما هي العلامات الدالة على المنزلة الجديدة للكلي والتي لا يمكن أن تُرَدَّ الىَ المنزلة الافلاطونية، ولا الى المنزلة الأرسطية ؟ وكيف يمكن أن نربط هذه المنزلة بالحلَّيْن البهشمي والأشعري ؟ ومن ثم كيف يمكن ادراك نقطة اللقاء بين المابعد الديني للعلوم النقلية (الكلام)، والمابعد الفلسفي للعلوم العقلية (الفلسفة) ؟ ان المثالَ، بما هو مثالٌ الموجود، قبل ايجاده، ليس قائمًا بذاته - بخلاف المثال الافلاطوني -، وليس قائما بالمادة قيامَ القوة بها قبل الفعل - بخلاف الصورة الأرسطية -، بل هو قائم في الذات الالهية وفي حَيِّزها، قيامَ الصورةِ والأثرِ. أفليس هذا خطوة أخرى من خطى الاقتراب من المنزلة الفلسفية للكلي انطلاقا من المنزلة الكلامية، خاصة وهي لا تُردُّ الى الافلاطونية كذلك ؟

إن أولى هذه العلامات هي أن هذا الأثر لو كان بذاته موجودا لما احتاج الى ايجاد الموجد، واذن فحاجَتُه تلك دليلٌ على كونه ممكنًا بالذات أو غيرَ ممتنع. وثانية هذه العلامات هي اعتبار هذه «الصور - الأثر» شرطا في نفي الاتفاق والتنحس عن الخلق؛ ومن ثم فهي شرط في اثبات المعقولية (# الاتفاق)، والغائية (# التنحس). وثالثة هذه العلامات هي ما صاحب هذه الصور القائمة بالذات من تنزيهٍ ونفيٍ للتشبيه (أجل من كل اشتباه). أفلا يطابق وصف «الصور - الآثار» هذا مفهوم الشيئية المعدومة ووظيفتها ؟ ألا يوافق هذا الوصف للذات الإلهيَّة، التي هي محل للصور والآثار مع التنزيه المطلق، مفهوم الأحوال ووظيفتها ؟

فليس الأثر والصورُ فقط هي المتميزة بعدم المطابقة مع المثال (لكونها غير قائمة بذاتها)، ولا مع الصورة القوية (لكونها غير قائمة بالمادة)، بل انها مشروطة بمفهوم للالاه لا يمكن أن يكون المفهوم الافلاطوني (بمعنيي

الالوهية : الخير أو الالاه الصانع)[24]. ولا المفهوم الأرسطي (لخلو عقل هذا الالاه من غير ذاته)[25]. لم يبق اذن الآ التوسط بين التأويلين الافلاطوني والأرسطي الذي يكون منزلةً للكلي العالَمي في شكل شيئية المعدوم، بما هي الممكن أو اللاممتنع، ومنزلةً للكلي الربوبي في شكل أحوال لما تكون عليه الذاتُ الالهيةُ لذاتها، أعني : الذوات بما هي «أحوال - انفعالات» (المعلومية والمقدورية الخ . . .)، والذات الالهية بما لها من «أحوال - أفعال» (العالمية والقادرية الخ . . .). انها اذن المنزلة البهشمية كما وصفناها في الفصل السابق.

ومما يؤكد ذلك هو المذهب المستهدَف بالنقد في هذه الفقرة. فالفقرة التالية تصف بصورة واضحة التصور الأشعري للالاه : «ولو لم يكن للموجودات صورٌ وآثارٌ (لا شيئية المعدوم) في ذات الموجود الحي المريد (صِّفاتية) فما الذي كان يوجده (عدا العدم) وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن نفى هذا المعنى عن الفاعل المريد الحي (تقدم أمثلة الذوات في العلم) لزمه أن يقول بأن ما يوجده انما يوجده جزافا وتنحسا وعلى غير قصد (نفي الغائية الأشعري)[26] ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته. وهذا من أشنع الشناعات»[27]. فما هو المذهب الذي ينفي تقدُّم صور الأشياء على وجودها ؟ والذي يصف الالاه ايجابا بالحياة والارادة ؟ والذي ينفي عن أفعاله الغاية والغرض ؟ أليس هذا وصفا صريحا ودقيقا للحل

---

(24) مفهوم الالاه الافلاطوني وازدواجه :

الالاه بما هو مثال المثل أو الخير، مثلا الجمهورية VII، 517 ب ج.

الالاه بما هو الالاه الصانع، طيماوس بكامله وخاصة القسم الأول.

(25) مفهوم الالاه الأرسطي وخلوه من غير ذاته : ما بعد الطبيعة اللام 1072 ب 5 ـ 30.

(26) رد ابن رشد على نفي الغائية الأشعري أو نفي الحكمة الالهية الذي اقتضى وضع الارادة التي تختار من المتماثلين الممكنين أحدهما ليكون : تهافت التهافت ص 51 ـ 52.

(27) الجمع، ص 106.

المقابل للبهشمية كما وُصِف في الفصل السابق ؟ اذ كيف يمكن لهذه «الصور - الآثار» أن تكون في ذات الاله، دون أن تكثّرها، ودون تشبيه، اذا لم تكن بمعنى الأحوال البهشمية ؟ ثم أليس عدمُ اعتبار هذا الحل للصور أقنوما بعد الواحد (العقل الأفلوطيني) دليلاً على كون الحل ليس أفلوطينيا باطلاق[28] ؟

وهكذا اذن يبدو الفارابي، في الظاهر، وعند الحكم المتسرّع، قد اختار حلا أفلاطونيا بخصوص منزلة الكلي الوجودية، وحلا أرسطيا بخصوص منزلته المعرفية. فهو يبدو قد فسّر نظرية المعرفة تفسيرًا أرسطيًا نافيًا أن تكون تذكرا، أو نافيا شرطها الافلاطوني (خلود النفس وتقدمها وتأخرها وجودًا عن الجسم)[29]، ومعتبرا الكلي مجرّد حصيلة حسية مقصودة أو غير مقصودة. كما يبدو أنه قد فسّر نظرية الوجود تفسيرًا أفلاطونيًا باثبات تقدم المثل على المثولات، وجودًا، وأدائها لدور النماذج. وبذلك يكون الفارابي أرسطيا في نظرية المعرفة والعقل الانساني، وافلاطونيًا في نظرية الوجود والعقل الالهي. وهو اذا لم يطابق هذا ولا ذاك في الأمرين، فالعلة هي قصورهُ وما جرّهُ عليه كتاب أثولوجيا من سوء الفهم والتأويل.

لكننا، عند تعميق التحليل، نكتشف أن نظرية المعرفة والعقل الانساني، في هذه المحاولة، تجاوزَت الحل الأرسطي، في ابتعادها عن الحل الافلاطوني، الى تجريبية خالصة، هي الى الحل الكلامي في المعرفة والعقل الانساني أقربُ

---

(28) اقنوم العقل الافلوطيني الذي يتضمن صور الموجودات يأتي بعد الواحد وليس هو اذن الرب. وهذا ما لا نجده عند الفارابي خلافا لما هو الشأن عند افلوطين، التاسوعات الخامسة، الفصل الأول - الفقرة السابعة ص 23 وما بعدها ترجمة ايميل برييه .. وهذا العقل الأقنوم، الذي يأتي بعد الواحد، سيُصبح صريحا في الفلسفة أو الكلام الباطني فيما بعد (راجع الكرماني، راحة العقل، السور الثالث ص 155 - 204). وسيتخذ أسماء مختلفة فهو القلم، والكلمة، والحقيقة المحمدية بحسب أصناف الكلام الباطني والصوفي. ويصاحب ذلك التعالي المطلق والتنزيه الذي يبلغ حد نفي الوجود عن الواحد الأحد، ونفي الانتيال عنه : نفس المؤلف السور الثاني.

(29) الجمع، ص 98.

منها الى كل الحلول الفلسفية المعروفة عندئذ؛ وأن نظرية الوجود والعقل الالهي تجاوزت افلاطون، في ابتعادها عن الحل الأرسطي، الى خالقيّة خالصةٍ هي الى الحل الكلامي في الوجود والعقل الالهي أقربُ منها الى الحلول الفلسفية المعروفة عندئذ. فصار الكلي النظري والعملي، عند الانسان، وكأنه حصيلةٌ تجريبيةٌ خالصةٌ؛ وصار الكلي النظري والعملي، عند الالاه، وكأنه مجرّدٌ الامكان الذي تتصف به الذوات بما هي أشياء معدومة، أعني عدم الامتناع أو الماهيات، بما هي حدٌّ للقادرية الخالقة والآمرية المشرّعة؛ بما يجعل مسألة الفصل بين الماهية والوجود وعرضية الثاني للأولى ليست ذات مصدر سينوي، بل هي ضاربةٌ في القدم قَبْلَه، ما دامت ثابتةً في هذه المحاولة[30]، رغم سعي ابن رشد الى نفيها عنه والصاقها تهمة بابن سينا[31].

وحصيلة القول إن كتاب الجمع كتابٌ كلامي بمعنَيَيْن؛ لكونه ردًّا على الحجج الكلامية ضد الفلسفة (قدم العالم، فناء النفس، نفي البعث)، ولكونه محاولةً للتوفيق بين الفلاسفة أولا، ثم بين الفلسفة والدين ثانيا، بالاستناد الى حلٍّ لمسألة الكلي النظري والعملي في العقل الالهي والعقل الانساني أقرب الى الكلام منه الى الفلسفة. انّه كلاميٌّ شكلاً ومضمونًا؛ شكلا (الردود) ومضمونا (الكلي في العقل الالهي). فامتاز بذلك عن الحل الافلاطوني والأرسطي، وكذلك الافلوطيني، واقترب من الكلام ايجابًا (مع البهشمية)،

---

(30) وهذا الممكن أو غير الممتنع الذي يقال عن الذوات قبل وجودها، قال به الفارابي قولا صريحا في عيون المسائل: «الموجودات على ضربين، احدهما اذا اعتُبر ذاتُه لم يجب وجودُه، ويسمّى ممكنَ الوجود؛ والثاني اذا أعتبر ذاتُه وجَبَ وجودُه، ويسمّى واجبَ الوجود. واذًا فممكنُ الوجود اذا فرضناه غير موجود، (معدوما) لم يلزم منه محال، (غير الممتنع)، فلا غنى لوجوده عن علة؛ واذا وَجَبَ (حصل وجوده)، صار واجبَ الوجود بغيره، فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكنَ الوجود بذاته، (قدم امكان الوجود، أو قدم شيئية المعدوم، أو قدم عدم امتناعه)، وواجب الوجود بغيره». عيون المسائل ورد ذكره في مصادر الفلسفة العربية لبيار دوهام ص 214 من الترجمة العربية المشار اليها آنفا.

(31) ابن رشد، تهافت التهافت ص 371 ـ 373.

وسلبًا (ضد الأشعرية)، مما جعل اتهامَ ابن رشد للفلسفة العربية المتقدمة عليه، والمستهدفة في **تهافت الفلاسفة**، غير خال من الصحة، وان خلا من الاستقلالية الفكرية خلُوًا جعله هدفا للسخرية[32].

*　　　*　　　*　　　*

وهكذا اذن، يبدو كتاب **الجمع** محاولةً للدفاع عن الفلسفة الأرسطية ضد حجج المتكلمين بضربيها : المستمدة من تناقض الفلاسفة، ثم المستمدة من معارضة الفلسفة للحقيقة الدينية. وقد رأينا أن هذا الدفاع قد أخذ مجريَيْن متقابليْن : احدَهما يبدو تقْريبًا لأفلاطون من أرسطو في منزلة الكلي النظري والعملي المعرفية عند الانسان، والآخر يبدو تقْريبًا لأرسطو من افلاطون في منزلة الكلي النظري والعملي الوجودية عند الالاه. والتسليم السريع بأن هذين الجريَيْن قد نتجا عن تجاهل للإختلاف بين الفلسفتين، وعن المنحــولات على أرسطو، هو الذي منع من أدراك منزلة الكلي النظري والعملي في فلسفة الفارابي، والدور الذي أدته هذه المنزلة في هذين المجرَيَيْن، ودلالةَ الاستناد الى اثولوجيا.

---

(32) راجع في ذلك راي ابن سبعين، كما عرضه ماسينون في مقال له بعنوان : M:L. MASSIGNON, **Ibn Sab^cin la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane, mémorial H. BASSET. p.125 Publications de l'Institut des hautes études marocaines T. XVIII. lib. orientaliste, Paris 1928.**

ذلك أن مسألة قدمَ العالم وحدوثه التي بدأ بها عرضُ الفارابي لتنازع أهل زمانه[33]، ومسألة خلود النفس وفنائها التي أنهى بها هذا العرض، تمثلان جوهر الخلاف الأفقي بين حدّيْ الفلسفة وقطبَيْها (أفلاطون وأرسطو)، وجوهر الصدام العمودي بين الدين والفلسفة. من المنظار الكلامي لمسألة الكلي. والفارابي لم يعالجهما علاجًا يستند الى مكوّنات الحل الافلاطوني أو الى مكوّنات الحل الأرسطي، ولا إلى مكوّنات الحل الافلوطيني المعلومة، رغمَ اعتماده على مصطلحاتِ هذه الحلول الثلاثة للتعبير عن حله الذي يُبرز كتابُ الجمع صلاتِه الوطيدةَ بالحل البهشمي. والمعلوم أن استعمال المصطلح السابق للتعبير عن الحلول اللاحقة من الأمور التي تُخفي أشياء كثيرة على مؤرخ الفلسفة، ولعله من أكبر معوقات السعي الى فهم التغيّر الفلسفي، للظن بأن وحدة الأسماء تعني وحدة المسميات، فلا يُدرك التحولُ الحاصلُ.

ولكي نحدّد بدقة منزلةَ الكلي النظري والعملي، عند الالاه والانسان في كتاب الجمع، علينا أن نحلّل الفقرات الأخيرة من المصنف، أعني الفقرات التي يعالج فيها الفارابي المسألتيْن الأصليتّيْن اللتين تعود اليهما المسائل الباقية. وقد عالج الفارابي هاتين المسألتين دون الفصل بينهما، بادئا بمسألة النفس والعقل، وخاتما بها، وجاعلا من مسألة قدم العالم وحدوثه وسيطا بين البداية الباحثة في علاقة النفس بفطرية المعرفة أو اكتسابها،

---

(33) والى هذه المسألة ترد شيئية المعدوم بوصفها تسليما بقدم الذوات وعدم حدوثها. لذلك صارت مسألة قدم العالم الصيغة الاتهامية لمسألة شيئية المعدوم في الصراع بين البهشمية والأشعرية، في هذه اللحظة التي صاغ فيها الفارابي فلسفته. فالانفصال الى بهشمية وأشعرية في الاعتزال بداية القرن الرابع - العاشر، معاصر لبداية الفلسفة الفارابية (الفارابي، 259 - 339 هـ 870 - 950 م. وابو هاشم، توفي سنة 321 هـ والأشعري، توفي 334 هـ).

والنهاية الباحثة في علاقة النفس بالحساب الأخروي، ومعتبراً خيط الوصل بينهما منزلة الكلي - المثل والصور - في الفلسفتين الافلاطونية والأرسطية : وتلك هي خطة الكتاب الفلسفية، اذ ليست المسائل المتقدمة الآ فروعا عن هذه الاشكالية كما نبينه.

ولنبدأ بالمسألة الأصلية الأولى : منزلة الكلي النظري في العقل الالهي، أو مسألة قدم العالم أو حدوثه. فما هي طبيعة هذه الصور والآثار التي وضعها الفارابي في ذات الله، والتي على منوالها سيكون الخلقُ ؟ وماذا بقي لفعل الخلق من مكوّنات المخلوق ؟ وهل يمكن أن نردّها الى نظرية الفيض ؟ وهل يمكن أن نجد لها شبَهاً مع الصورة بالمعنى الأرسطي ؟ أو مع المثال بالمعنى الافلاطوني ؟ وأخيرا هل يمكن أن تُعَدَّ مرحلةً مُعِدَّة لفيض المعقولات ؟ ان الجواب سالبٌ في كل هذه الحالات !

فالصور ليست ناجمةً عن الفيض، اذ هي في الذات الالهية، وليست في غيرها بعدها، وهي لا تُعِد لنظرية الفيض، لأنها نماذج للخلق وليست مخلوقات مثل ما هي نماذج له[34]. لذلك لم يبق، فلسفيا، الآ المقارنة مع المثل الافلاطونية أو الصور الأرسطية، في علاقتها بالدور المنسوب الى الذات الالهية في العالم، أي في كل ما عداها، لتميُّزهذه الصور بالقدم مثل الذات الالهية.

وإلاه أرسطو (بما هو عقل يعقل ذاته، لا يُدرك من العالم شيئًا، وبما هو محرك لا يحرّك تحريكَ فاعِل، بل تحريك غايةٍ) والعالم الملازم له (بدرجاته الثلاثة - العقول، والسماء، وما دون القمر أو عالم الكون

---

(34) وقد يكون في هذا قرينة على أن كتاب الجمع متقدّمٌ على وضع نظرية الفيض الفارابية، اذا لم يكن دالا على التخلّي عنها. ولما كان هذاالحل الثاني مستبعدا، فانه لم يبق الآ الأول.

والفساد ـ والمستمدُّ فاعليتَه من حركتِه الناجمة عن شوقه لمحاكاة الغاية) يفترضان وجودًا ذاتيًا للصور الكلية، هو، في المادة، الصور الجوهرية التي ينقلها شوقُها أو طبيعتُها من القوة الى الفعل، وهو، في العقل، الصور المعرفية التي تنتقل من القوة الى الفعل. ولما كان الفعلُ دائمًا متقدّما على القوة[35] فإن الصور الكلية ذاتُ وجودٍ ذاتي بالفعل متعيِّن اما في نِسَبِ العقول الفلكية أو في نسب حركاتِ الأجرام السماوية المحددة لدورة الكون والفساد، رغم كونها لا تكون ولا تفسد. لهذا كانت الأفلاك بحاجة الى «عقول ـ معقولات» بالفعل، وكانت العقول المنفعلة الانسانية بحاجة الى عقل فعّال[36]. واذن فلا الصور متحيِّزة في الذات الالهية، ولا هي قائمةٌ بدور النماذج، ولا العالم مخلوقٌ أو محدثٌ.

أمّا الاله افلاطون (سواء كان الخير بما هو مثال ـ أي شرط ظهورها وليس شرط وجودِها) أو بما هو الاله صانع ـ أي شرط وجود المثيل لا شرط وجود المثال ـ فانه لا يتضمن المُثل في ذاته، بل هي تقوم بذاتها قيامَه هو بذاته، والعالم الملازم له (المستمد تحديدَه. وثباتَه من مثوليته المصنوعة، والمستمد وجودَه الذي أُدخل عليه التحديدُ بفعل المثولية، من قدم مادته وقدم صورته)، أما هذا الاله والعالم الملازم له فهما يفترضان وجودًا ذاتيا للمبدأ الصوري الكلي الذي هو ذو قيام ذاتي كمثال، وذو قيام في المادة

---

(35) تقدم الفعل على القوة، أرسطو، ما بعد الطبيعة الطاء 8 و 9 ـ 1049 ب 5، 1051 أ ـ 32، اللام 7. 1073 أ ـ 5.

(36) ابن رشد، تهافت التهافت ص 180 : «وبهذا استدل أرسطو على أن الفاعل للمعقولات الانسانية عقل بريء عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء، وكذلك استدل على العقل المنفعل انه لا كائن ولا فاسد من قبل انه يعقل كل شيء». (اشارة الى أرسطو، النفس III ، 4 و 5).

كممثول في العالم وجودًا، وفي العقل الانساني علمًا (من هنا نظرية المعرفة التذكر). واذن فالمثلُ غيرُ متحيزة في الذات الالهية ولا في المادة، اذ أنّ الاستغناءَ عن المحلّ هنا أكثرُ.

وهكذا اذن ليست الصورالأرسطية ولا المثل الافلاطونية بحاجة الى ذات الهية تقوم بها، قيامَ ما لا يقوم بذاته بغيره؛ بل هي في الحالة الثانية غنيةٌ عن المحل باطلاق، وفي الحالة الأولى، هي ذاتُ وجودٍ عالمي قديم. واذن فالذات الالهية ذات الوظيفة المتعالية التكوينية في الوجود، قياسا على الذات الانسانية المتعالية ذات الوظيفة التكوينية في المعرفة، أمرٌ لا وجودَ له في الفلسفات السابقة، لأنها لا يمكن أن تلائم الواقعية المطلقة لمنزلة الكلي النظرية فيها؛ وهي بالضرورة ذات مصدر ديني، حيث تكونُ الذات الإلهية، في نسبتها الى الكلي الوجودي، كالذات الانسانية في نسبتها الى الكلي المعرفي، في فلسفة مثالية بالمعنى الحديث للكلمة[37]. أي ان هذه الصور والآثار التي في ذات الله تؤدي وظيفة المفهومات القبلية بالنسبة الى الوجود في ذاته وليس بالنسبة الى ظواهره التي يعلمها الله منه، اذ علْمُه هو خَلْقُه لمعلوماته، بحسب تلك الصور - الآثار.

---

(37) أعني المثالية المتعالية بالمعنى الكانطي (نقد العقل الخالص، ترجمة ترامسايق، وباكو ص 429)، "Nous avons suffisamment prouvé dans l'Esthétique transcendantale que tout ce qui est intuitionné dans l'espace et dans le temps, par suite tous les objets d'une expérience possible pour nous, ne sont pas autre chose que des phénomènes, c'est-à-dire que de simples représentations, qui, en tant que nous les représentons des êtres étendus ou des séries de changements, n'ont pas en dehors de nos pensées d'existence fondée en soi» وطبعا فإن المقابلة بين الاضافة الى الانسان والذي في ذاته لا معنى لها عندما تكون الذات المتعالية ربوبية؛ اذ هي تكون مدركة لما هو في ذاته كما هو في ذاته؛ واذن فالمقابلة، عندئذ، تكون مطلقة وليست اضافية لعروض الاشياء بل لذواتها كما هي؛ وليست المقارنة الآ للتوضيح لا غير، لتوضيح المصطلح.

وفعلا، فاذا لم تكن الصورُ والآثار مُثُلا ذاتَ قيام مستقل عن الذات الالهية، واذا لم تكن صورًا ذاتَ قيامٍ في محلٍّ مادي، فأيُّ نوع من القيام يبقى لها ؟ ما معنى اعتبار الذات حيّزًا لها، دون ادخالٍ للتعدُّد عليها، ودون اشتباه ؟ هل تكون الذات الالهية، بما هي حيّز أو محل لهذه الصور، ذاتَ قوة كالمادة الأرسطية، مثلما فهم الأشاعرةُ شيئية المعدوم الاعتزالية وعلاقتها بنظرية الأحوال، بما هي تعدد أقنومي في الذات الالهية ؟[38].

لا بد من العودة الى نص الفارابي حيث يعلّل الحاجة الى الصور القائمة في الذات الالهية : «ولو لم يكن للموجودات صورٌ وآثار في ذات الموجد الحي المريد، فما الذي كان يوجده ؟ وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعُه ؟ اما علمتَ أن من نفى هذا المعنى عن الفاعلِ الحي المريد، لزمه أن يقول بأن ما يُوجِدُهُ انما يُوجِدُه جِزافًا وتنحُّسًا، وعلى غيرِ قصد، ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته. وهذا من أشنع الشناعات»[39][40]. لا بُدَّ من ربطِ

---

(38) كيف القبول بهذا التأويل، اذا لم نركز على التهمة المصاحبة له (تهمة القول بقدم العالم) وعلى الحاجة الى الحل ؟ ولكن المعتزلة لم يقولوا بأن محل الذوات المعدومة هو المادة، بل هم لم يقولوا بأن لها محلا، ولم يطرحوا مسألة ضرب الوجود الذي لها قبل الايجاد. فوصفُه بالعدم بالاضافة الى الوجود المحدَث قد يعني انها دونه كثافة وجودية، ومن ثم فهي كالمفهومات القبلية الخالية، قبل حصولها على المضمون الحدسي المحسوس، في المعنى المتعالي عند كانط. ولكن هل يمكن لمثل هذه المقايسة أن تكون ذات دلالة، اذا كان المعطى الحدسي الذي يملأ المفهومات العقلية الخالية، هو بدوره من صنع الذات صاحبة المفهومات ؟ فلم الخلق ؟ ولم القبلية ؟ وأي معنى لعدم الشيء المعدوم ؟

(39) الجمع، ص 106.

(40) النقلة من الجوهر الى الذات مرت اذن بمرحلتين : نقلة من الجوهر باطلاق الى الذات الالهية في الوجود والعلم، ثم نقله من الجوهر المعلوم الى الذات الانسانية العالمية. والأولى هي مميز الفلسفة الوسيطة، والثانية هي مميز الفلسفة الحديثة. واذن فالذاتية اثنتان : الهية وانسانية.

ذلك بالمحاولة الفارابية الصريحة، في هذا المصنَّف، لتحديد منزلة الكلي النظري والعملي - أعني هذه الصور والآثار - تحديدًا يجعل المنزلةَ الفلسفية للكلي، المتجاوزةَ للصيغة الحرفية عند أفلاطون وأرسطو، منزلةً ملائمة لنظرية الخلق عن عدم، أو لنظرية الذات الربوبية كمنطلق للوجود والعلم بديلا عن الجوهر[41] : «ولو لا ما انقذ الله أهل العقل والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممّنْ وضّحوا أمرَ الابداع بحجج واضحةٍ مقنعةٍ وانه ايجاد الشيء لا عن شيء، والعالم مبدع من غير شيء، فمآله الى غير شيء، فبما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبُهما مملوءةً منهما، وخصوصا ما لهما في الربوبية وفي مبادىء الطبيعة، لكان الناس في حَيْرَةٍ ولَبْس»[42]. فأي خلق عن عدم هو هذا الذي تتقدم عليه الصور والآثار النماذج في الذات الالهية ؟ أيكون هذا العدم المتقدم على الخلق هو الصور والآثار التي سيكون الخلق على منوالها، بما هي ذوات أو ماهيات لم توجد بعد، أي معدومة ؟ أليست هذه الصور الماهيات المتقدمة على الوجود والتي تحتاج الى الذات الالهية تقوم بها عدمًا اذا اعتُبرت في ذاتها، لكونها ليس لها، قبل الايجاد، الاّ مجرّدُ الامكان أو عدمُ الامتناع ؟ فهل لها بّعد هذا ما يميّزها عن شيئية المعدوم المستندة الى نظرية الأحوال التي تكون عليها الذات الالهية، كما هي، عن تلك «الصور - الذوات - الأشياء - المعدومة، كأقنوم حاوٍ لكل الذوات المعدومة قبل الايجاد ؟

والأمر الذي يدعو الى العجب ليس هذا التحديد لضرب الوجود المثالي الذي يبني عليه الفارابي نظريةَ الخلق عن عدم ذي المعقولية (# الاتفاق)

---

(41) ابن رشد، الضميمة، علم الله (ملحقة بفصل المقال) تقديم البار نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثالثة بيروت 1973 ص 59 - 62.

(42) الجمع، ص 101.

والغائية (# التنحس)، بل هو نسبةُ ذلك الى ما يتّفق فيه افلاطون وأرسطو، اذا أدركنا الحقيقة الفلسفية الواحدة التي استهدفاها، رغم اختلاف تعبيرهما عنها ! فهل كان الفارابي لا يعلم أن المُثُلَ الافلاطونية، في التعبير الحرفي، ذاتٌ قيام ذاتي غني عن الذات العاقلة ؟ وهل كان الفارابي يجهل حقًا أن الصورَ الأرسطية تقوم بالمادة، ولها بالذات الصورية ؟ كيف حدث هذا الانتقال من القيام المثالي بالذات (أفلاطون) والقيام المادي بالغيْر (أرسطو) الى نفي الأول، والاستعاضة عن الثاني بضربٍ من القيام تكون فيه الذاتُ الالهية بديلا عن المادة الأولى ؟ هل كان يجهل أن الحمل المادي يجعل المادة الحاملة اضافيةً الى محمولها، وأن الحملَ الالهيّ يجعل الصورةَ المحمولة اضافيةً الى الذاتِ الحاملة ؟[43].

---

(43) مفهوم الذات في الفلسفة العربية ومفهوم الموضوع (le sujet) في الفلسفة الغربية وما بينهما من تواز ، فالمعنى الأول من كلمة ذات هو كون الشيء نفسه، ويقال عن جميع الموجودات بما هي هي. وأصبح، في الفلسفة العربية المعاصرة، يفيد الذات العاقلة، بما هي المدرك المقابل للموضوع المعقول المدرَك. ونفس الأمر حدث بالنسبة الى كلمة موضوع (sujet) في الفلسفة الغربية. فهو يعني، في الأصل، موضوعَ الحمل، ثم صار بالتدريج يعني الذاتَ العاقلة المدركة في مقابل الموضوع المعقول. وقد حافظت الكلمتان، رغم هذا التغيّر، على دلالتهما الأولى بالاضافة الى دلالتهما الجديدة. فاذا أضفنا الى ذلك أن الموضوع والذاتَ يعنيان كذلك الجوهرَ أمكن لنا أن نجد في هذه النقلة الدلالية للكلمتين أصلا للوصل بين مفهومَيْ الجوهر الموضوع والجوهر الذات، وعندئذ تُصبح عبارة هيجل ، الجوهر ذات (la substance est sujet) مجرّد ادراك لهذا الأمر العام الذي يجعل مفهوم الذات، في الفلسفة يفيد الجوهرية الدالة على ما يقابل المدرِك، والجوهرية الدالة على المدرَك، وكذلك مفهوم الموضوع الحامل، والذات بما هي المدركة له في الفلسفة.

لا بد اذن أن يكون حل الفارابي مستندًا الى دحضٍ تأويلي للواقعية المفارقة (مُثل افلاطون)، وللواقعية المحايثة (صُور أرسطو) التي تقتضي ثنائية في الوجود (المبدأ الصوري والمبدأ المادي) لا تقبل التجاوز، وساعيا الى تأسيس المثالية المطلقة التي تقتضي وحدانية الوجود : الذات الالهية التي تستمد من ذاتها غيرَها لتُوجدَه، وتُبْقيه باعادته الى ذاتها. وفعلا فهذه الفقرة، التي حاول فيها الفارابي اثبات الخلق عن عدم، أوْرَدَهَا في دحضه للقول بقِدم غير الذات الالهية في المذاهب الفلسفية القديمة والدينية، وينسبها الى افلاطْون وارسطو : « . . . و [لـ] بيّنّا أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق، من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع له وتلخيص أمر الابداع ما لأرسطوطاليس وقبله لأفلاطون ولمن يسلك سبيلهما. وذلك أن ما يوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل، إلاّ على قِدم الطبيعة وبقائها[44]»[45].

والأمر الذي لا يُقْبَل، في الحلين الأفلاطوني والأرسطي، هو اعتبار الاله واحدا من الموجودات منفعلا بها ومتفاعلا معها وان كان أسماها أو لا مباليا بها، وان كان غايتها مشاركًا لها في الوجود، ومن ثم فهو فاقد

---

(44) ابن رشد فصل المقال، ص 42 ـ 43 : حيث يستمد ابن رشد من النص القرآني نفسه القول بقدم العالم أو على الأقل بما يقبل مثل هذا التأويل.

(45) الجمع، ص 102 ـ 103.

للشخصية والذاتية[46] اللتين ينسبهما اليه الدين[47]. ويكون الانسان، قياسا عليه، عندهما مشاركًا للمعقولات العالمية الأخرى، وفاقدًا للشخصية والذاتية الموازية لشخصية الاله وذاتيته والمؤسسة للعلاقة الممتازة بينهما، كما سيبرز ذلك في العلاقة الصوفية بن القطبين الذاتيَّيْن الاله والانسان، بتوسط رسالتَيْ الأول الى الثاني (الطبيعة والشريعة)، وسبيلَيْ الثاني الى الأول (علم الطبيعة وعلم الشريعة)، كطريقة يكون فيها تحقق الثاني تجليا للأول. فيتطابق علم الاله الايجادي وعلم الانسان الوجداني، وتزول الثنائية باطلاق، والاّ أصبح الخلق عن عدم ممتنع التصور.

ان مفهومَ الاله بالمعنى الذي وصفه به الفارابي، في الفقرة السابقة، (وضرب الوجود الذي للصور في ذاته، وطبيعةَ فعل الايجاد على منوالها وعن عدم) لا يعني، اذا نُسب الى افلاطون وأرسطو هذه النسبة الصريحة والمقصودة، الاّ القصدَ الواعيَ لتأويل الواقعية بمعنَيَيْها الافلاطوني والأرسطي بتوسط المنظار الافلاطوني المحدث، تأويلاً يُلائم أسمى الانساق الكلامية التي استُمدت من المدونة القرآنية، بحكم التأويل الاعتزالي. ذلك أن الفارابي يعتبر،

---

(46) الشخصية والذاتية ، وقد تتدرج هذه الشخصية والذاتية من التشبيه المطلق حيث يكون الاله انسانا مطلقا كما يقول ابن رشد في تعريضه بالمتكلمين ببعديه النفسي والجسدي (الحشوية)، أو النفسي (الأشعرية)، أو العقلي فقط (الاعتزال)، أو مجرد مبدأ عام ليس له من الوجود الاّ الوحدانية (افلوطين والباطنية). وقد تكون منعدمة باطلاق اذ يصبح المبدأ الالهي الوجود المطلق، كما هو الشأن عند بارمنيدس، أو عند متصوفي وحدة الوجود. وعندئذ تنعدم الشخصية والذاتية لانعدام الآخرية والغيرية، حيث لا يمتاز الانا والمخاطب والغائب.

(47) لهذا كان التوكيد على صفتي الحياة والارادة ، ،من نفى هذا المعنى عن الحي المريد، ، فالحياة والارادة المقدمتان هنا تمثلان شرطي المعقولية (عدم الاتفاق) والغائية (عدم التنحس والقصد والغرض) خلافا لما هو الشأن عادة عند الفلاسفة، حيث يُقدّم العقل على الارادة.

مثل ابن رشد، ظاهرَ القرآن منافيا لنظرية الخلق عن عدم، «وذلك أن كل ما يوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل ـ على التفصيل ـ الاّ على قدم الطبيعة وبقائها. ومن أحب الوقوف على ذلك (....). [رأي قدماء اليونان] ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الأمم : [أي والمسلمون][48] مما يدل جميعُه على الاستحالات والتغيُّر التي هي أضداد الإبداع، وما يُوجَدُ لجميعهم مما سيؤولُ إليه أمرُ السماوات والأرض من طيها، ولفها، وطرحها في جهنم، وتبديدها، وما أشبه ذلك مما لا يدل شيءٌ منه على التلاشي المحض[49]،[50]». وقد اضطر الفارابي الى ضرورة تأويل هذا التصور المادي للخلق والافناء عُقَيْبَ هذه الفقرة : «غير أن لنا، في هذا الباب، طريقا نسلكه، يتبيّن به أمر تلك الأقاويل الشرعية، وأنها على غاية السداد والصواب»[51].

وهكذا اذن فالفارابي، لا يسعى الى التوفيق بين رأيَيْ الحكيمين أو الى التوفيق بين الحكمة والشريعة، بمعنى التوفيق الخارجي الذي يُنافي الصيغَ الظاهرة لهذه المصادر، دون قَصْدٍ أو عن جهلٍ؛ بل هو يرد المذهبَيْن الفلسفيَّيْن الى مذهب يتجاوزُهُما، وهو المذهب الذي يعتبره عينَ الحقيقة الدينية والفلسفية. اذ ظاهر الدين نفسه مناف لنظرية الالاه والخلق عن عدم التي يدافع عنها الفارابي في هذا الكتاب. فكيف نفهم هذه العملية التأويلية داخل الفلسفة لتوحيد حدَّيْها المقدَّمَيْن والمبرَّزَيْن، وبين الفلسفة والدين لتوحيد نظريَّتَيْهما في الالاه والخلق ؟ هل هي عمليةٌ ارجاع للفلسفة والدين

(48) لان الوصف السابق للقدم هو عينه الذي استمد منه ابن رشد قول القرآن بقدم الطبيعة أو المادة الأولى على الأول : ماء متحرك، زبد، دخان، فصل المقال، ص 42 وما بعدها.

(49) وجميع هذه الكلمات (الطي واللف، والطرح في جهنم، والتبديد) واردة في النص القرآني لوصف نهاية العالم. واذن فاشارة الفارابي صريحة الى أن ظاهر القرآن يفيد قدم العالم المادي.

(50) الجمع، ص 103.

(51) الجمع، ص 103.

الى الأفلاطونية بتوسط استاذ افلوطين، أمونيوس الذي يُشير اليه الفارابي صراحة : «ولأمونيوس[52] رسالةٌ مفردةٌ في ذكر أقاويل هذين الحكيمين، في اثبات الصانع استغنينا لشهرتها عن احضارنا اياها في هذا الوضوع. ولو أن هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط، فمتى ما تنكبناه كنّا كمن ينهى عن خلق ويأتي مثله، لا فرطنا في القول وبيّنا ...»[53] ؟

لنُشر، أولا، الى أن الفارابي يعتبر الفيلسوفيْن قد ابتعدا عن القدماء القائلين بقدم الطبيعة والعالم ابتعادَ المتكلمين اللذين يحاججهم، في هذا الكتاب، عن ظاهر النص الديني الذي يحتاج الى تأويل، لابعاده عن القول بقدم العالم والطبيعة. لذلك كان حلّه، هنا، معارضا للحل الرشدي ؛ فابن رشد ضد الخلق عن عدم الذي يعتبره بدعةً وضعها المتكلمّون ولا يقول بها النص القرآني، والفارابي يؤول القرآن في الاتجاه الكلامي ليُثبت نظريةَ الخلق عن عدم : «غير أن لنا في هذا الباب طريقا نسلكه يتبيّن به أمر تلك الأقاويل الشرعية، وأنها على غاية السداد والصواب ...»[54]وكل أمر من الأمور التي بها قوامُه (العالم) موكولٌ الى من يقوم بها ضرورةً على غاية الاتقان والإحكام، الى أن يَتَرَقّى من الأجزاء الطبيعية الى البرهانيات والسياسيات والشرعيات. والبرهانيات موكولةٌ الى أصحاب الأذهان الصافية

(52) وقد أكد اميل برييي أن أمونيوس لم يترك آثارا معلومة، خلافا لما يؤكده الفارابي حول شهرة هذا العمل المنسوب الى أمونيوس : **E. Bréhier; Histoire de la philosophie T. 1 fascicule 2 p 317** "Un de ses initiateurs (de Plotin) fut Ammonius Saccas, qui enseigna à Alexandrie, au moins de 232 à 243 et qui révèla à Plotin, déjà âgé de 28 ans la philosophie véritable; personnage d'ailleurs fort mal connu, il **n'a rien écrit**".

(53) الجمع، ص 102.

(54) وهنا يورد الفارابي وصفا للالاه كما ورد في القرآن اعني الالاه الخالق الذي تبرز عنايته في جميع أنحاء العالم، ويؤيد ذلك بالعلم وخاصة بالتشريح والفلك.

والعقول المستقيمة. والسياسياتُ موكولةٌ الى ذوي الآراء السديدة، والشرعياتُ موكولةٌ الى ذوي الالهامات الروحانية. وأعم[55] هذه كلها الشرعيات وألفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين. لذلك لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره»[56]. وذلك ما يعلل أمرين :

الأول، أن للشرعيات باطنًا لا يُطيق المخاطبون تصوره، لكونه خارجا «عن مقادير عقول المخاطبين».

الثاني، أن هذا الباطنَ بحاجة الى ذوي الالهامات الروحية الذين تُوكل اليهم الشرعياتُ ذات الظاهر المنافي للدين الحق، الدين الذي يطابق ما انتهى اليه الفيلسوفان. ويسعى الفارابي الى ابرازه بطريقة التأويل المطبّقة على الفلسفة والدين معا. واذن فالفارابي ليس فقط مؤوّلا للفلسفتَيْن لاثبات الصانع، وعدم قدم العالم، بل هو كذلك مؤوّل للدين : «وأن لنا في هذا الباب طريقا نسلكه يتبيّن به أمر تلك الأقاويل الشرعية، وأنها على غاية السداد والصواب».

لقد اعتبرنا الحل الذي يقدّمه الفارابي في كتاب الجمع، والذي يُرجع اليه حلَّ افلاطون وارسطو والنصَّ الديني بواسطة التأويل، قريبًا جدًا من الحل البهشمي، لما بين نظرياته والنظريات البهشمية من وجهِ شبهٍ، ولما بين نفاتهما «معارضي البهشمية، أعني الأشعرية من وجوهِ شبهٍ. لكن أدلتنا السابقة غيرُ كافية، وعلينا الآن أن نحدّد الفرقة الكلامية التي يَرُدُّ عليها الفارابي، بمحاولة اثبات أن النظريات الفلسفية قريبةٌ بما استمدته هي من الدين. فهو يعرف

---

(55) لعل الكلمة الملائمة هنا هي «أهم» وليس «أعم». اذ لو كان القصد الأعم لكانت الشرعيات دون الأخص حاجة الى امتياز من يقوم بها بالالهامات الروحانية ؛ أي لا يحتاج ما هو دونها عموما الى ما تحتاجه هي على الأقل، ولصارت البرهانيات والسياسيات أيضا بحاجة اليها. أما لو قرأنا «أهم» عوضا عن أعم، فان المعنى يصبح كما يلي : فالشرعيات أهم لأنها تتضمن ما لا تطيقه مقادير عقول المخاطبين اي ما يحتاج الى ذوي الالهامات. وطبعا فان هذه الأمور المتجاوزة لعقول المخاطبين والتي تحتاج الى ذوي الالهامات ليست «أعم» بل «أهم» من البرهانيات والسياسيات.

(56) الجمع، ص 103 ـ 104.

هذه الفرقة عندما يخاطبها لانما : «ومن كان هذا سبيله ومحله من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق، وكان أقاويله في كيفية الابداع وتلخيص معناه بأقاويل هذين الحكيمين فمستنكر أن يظن بهما فسادا يعتري ما يعتقداه وأن رأييهما مدخولان فيما يسلكاه»[57].

ان هذه الفقرة الوجيزة، فضلا عن كونها تحدّد بدقةِ الوصفِ المعيّن لمنهج هذه الفرقة ولأهم عقائدها[58]، تمدنا بالسند الصريح لآراء ابن رشد[59]

(57) الجمع، ص 104.

(58) فأما المنهج فان عبارة «ومن كان هذا سبيله ومحله من ايضاح الحجج واقامة البراهين» الواصفة للمنهجية، يبرز بوضوح أن الامر يتعلق بالاستناد الى الحجج والبراهين. وما يبيّن ان اصحابها متكلمون هو الجملة المتقدمة عليها في نص الفارابي : فبعد أن يميز طرق البراهين الحقيقية التي منشؤها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان، اعني افلاطون وأرسطو طاليس (ص 104) يضيف، محددا خصائص الطريقة التي يستعملها أصحاب الفرقة الكلامية التي يحاورها في هذا الكتاب : «وأما طريق البراهين المقنعة، المستقيمة العجيبة النفع، فمنشؤها من عند أصحاب الشرائع». (ص 104) أفلا يصبح الآن واضحا أن البراهين المقنعة ذات المصدر الشرعي والمستعملة للعقل مثل الفلاسفة، هي مكونات الطريقة الاعتزالية، التي لم يبق الخلاف بينها وبين الفلاسفة الآ في المضمونات العقدية ؟ أليس لأجل هذا كان سعي الفارابي مقصورا على اثبات سلامة العقائد الفلسفية بخصوص مسألتين رئيستين من مسائل الاعتزال : وحدانية الصانع، وحدوث العالم ؟ أم ان المستهدف جماعة من جنس اخوان الصفاء (راجع II 3 و 4 لاحقا) ؟ الا يكون لهذا علاقة بما أشرنا اليه سابقا حول ردود ابي هاشم على نظريات أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية (4.I)؟

(59) ابن رشد، تهافت الفلاسفة : «ولذلك من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل، فهو قول مقنع جدلي لا برهاني، وان كان يُظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكا اثبات ان كل فعل له فاعل، هذا المسلك، وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون وانما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا» (ص 54).

ولاتهامات الأشاعرة[60]، وتوجه بحثنا الى دلائل وحدة المصدر الذي ربط بين نظرية قدم العالم وحدوثه وما لها من علاقة بطبيعة الالاه وفعله ومنزله الكلي في الكلام والفلسفة. ذلك أنه لا يكفي أن نورد القرائن والشهادات، بل علينا أن نكتشف النص الصريح الذي ينسب الحل الفلسفي لمسألة الكلي عند الفارابي الى الحل الاعتزالي والبهشمي بالذات في مقابلة الحل الأشعري، وذلك قبل اختفاء خصوصيات هذا الحل تحت المصطلح الأرسطي الذي يجعل الامكان والشيئية المعدومة مرادفة للوجود بالقوة، ويجعل الوجود والشيئية الموجودة مرادفة للوجود بالفعل[60م].

وهذا النص الصريح نجده في كتاب الحروف حيثُ يُوازن الفارابي بين «ما صدق» مفهومي الشيء والموجود، من حيث امتداد الشمول : «والشيءُ قد يُقال على كل ما له ماهيةٌ كيفَ ما كانَ، كان خارج النفس أو كان مُتَصَوَّرًا على أي جهة كان، منقسمة أو غير منقسمة. فانا اذا قلنا «هذا الشيء»، فانا نعني به ما له ماهيه ما، فان الموجود انما يقال على ما له ماهية خارج النفس، ولا يقال على ماهية متصورة فقط. فبهذا يكون الشيء أعم من الوجود . . . و«ليس - بشيء» يعنى به ماليست له ماهية أصلاً، لا لخارج النفس، ولا في النفس. وهذا المعنى هو الذي فَهِمَ بارمينيدس من غير الموجود فقال : وكل ما هو غير موجود «فليس - بشيء». فانه أخذ الموجود على أن يقال بتواطؤ، وأخذ «غير - الموجود» على أنه يدل على ما

---

(60) و(60 م) ومنه اتهام المعتزلة بكونهم يقولون بقدم العالم بتوسط نظرية شيئية المعدوم التي تنتهي الى القول بالمادة الأولى. وابن رشد يؤيد الأشاعرة في هذه التهمة اذ يقول : «والحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل. وذلك بيّن من حدّ الممكن، فان الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد والاّ يوجد. وهذا المعدوم الممكن ليس ممكنا من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة. ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم هو ذاتٌ ما، اعني المعدوم في نفسه فان العدم ذات ما . . فهذه الطبيعة الممكن» (الشيء المعدوم) اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها. تهافت التهافت ص 105 ـ 106.

لا مـاهيـه لـه أصـلا، ولا يوجـد من الوجـود. فلذلك حكم عليـه أنه «ليس بشيء»، وأنه لا مـاهيـة له أصـلا. فـأبطل بذلك كـثـرة الموجـودات، وجـعل الموجود واحـدا فـقط. وأمـا هو فـانه أنتج من أول الأمـر : فـالموجـود اذن واحـد»[61][62] فهـذا النص الصريح يُبَيِّن. بوضـوح منقطع النـظيـر، القـضايا التالية :

1 ـ أن الشيء يمكن أن يقـال عن المعـدوم، أي أن المعـدوم شـيء، بما هو ممكن بالذات.

2 ـ أن المعـدوم، الذي هو شيء، يمكن أن يُفيـد مـا له ثُبوت في النفس، وليس في الخارج.

3 ـ أن «الشيئية في المعدوم الممكن» وفي «الموجود الحاصل» تعني كون الشيء ذا ماهية، أي كونه ذاتا ما.

4 ـ وان نفـي الشـيـئـيـة عن مـا عـدا الموجـود يؤدي الى الوحـدة البارمينديه.

5 ـ ومن ثم فان اثباتنا لما ليس موجودا ـ أي للمعدوم، كما فعل المعتزلة ـ هو الحل المخلص من الوحـدانية البارمـينيـدية ؛ مما يجـعل قـياسنا لنظرية الأحـوال البـهـشـمـيـة الالهـيـة على ادخـال العـدم في الوجـود الافـلاطـوني (السـوفـسطـائي 256د ومـا بعـدهـا) لتجـاوز وحـدانية بارمـينـدس ليس محض خيال (I، 4 و 5).

6 ـ لكن الفارابي لم يقم هنا بالقفزه الناجمة عن اتهام الأشاعرة للمعتزلة وتأييد ابن رشد لهم، في تهـمتهم أي ان الامكان أو شيئية المعدوم لم تصبح القوى الأرسطية القائمة في المادة القديمة، بل هي مـا تزال الصور والآثار أو الأحوال البهشمية القائمة في الذات الالهية. وهو أمر لم يحصل في المضمون المفهومـي للفلسفة الفارابيـة، بشهادة ابن رشد، وان حـصل في المصطلح حيث

---

(61) الحروف ص 128 ـ 129.

(62) وبهذا المعنى يكون نفي شيئية المعدوم الاشعري ذا صلة وطيدة بالمعنى البارمينيدي للوجود، ومن ثم تصبح وحدة الوجود الأشعرية من جنس وحدته البارمينيدية حسب تحليل الفارابي.

أصبح هذا الامكان يُفاد بمصطلح القوة، والوجود اللاحق بعد الاحداث يقال بمصطلح الفعل. ومعنى ذلك أن الامكان ما يزال في الفاعل، ولم يصبح بَعْدُ في القابل، اذ حتى القابل - المادة الأولى - فهو محدَثٌ في هذا الكتاب، واذن فهو لا يمكن أن يكون محل الامكان المطلق : «وهنا [في أثولوجيا] تبيّن أن الهيولي أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء»[63].

فهل يعني ذلك أن البهشمية كانت فعلا تقول بالممكن في المادة القديمة، أم انها تميز مُمْكِنَها عن الممكن الأرسطي وتعتبره في الفاعل وليس في القابل، مما اضطر الفارابي الى نفي الامكان بهذا المعنى الدهري واستند في ذلك الى كتاب اثولوجيا، فيكون افلوطين قد ساعده على الاقتراب من البهشمية ؟ هل يكون المتكلمون أكثر دراية بفلسفة أرسطو منه فابتعدوا عنها عن قصد، وهو ابتعاد يلومهم عنه الفارابي، لاستناده الى تهمة ظالمة موجهة الى أرسطو والفلسفة «فمُستَنْكَرٌ ان يُظَنَّ بهما فساداً يعتري ما يعتقدانه وأن رأيَيْهما مَدْخُولان فيما يسلكانه»[64] ؟

وطبعا فليس المهم أن نحدّد مصدر هذه النظرية في منزلة الكلي، اذ أن التأويلات اللاحقة لها في الكلام وفي الفلسفة (اتهامات الأشاعرة، وشهادات ابن رشد) كافية لابراز ثنائية المصدر، أو، بصورة أدق، التفاعل الحاصل بين المابعد الديني لعلوم النقل التي كانت بصدد التكوين، والمابعد الفلسفي لعلوم العقل التي كانت بصدد الاستعراب، وهو تفاعل أشار اليه الفارابي اشارات دالةً على اشكالية التعبير عن هذه المعاني، وأخْطار المسألة الاصطلاحية التي تقتضي الحذَر الشديد[65]، والى شروط البلوغ الذاتي الى الفلسفة أو الاستيراد الأجنبي لها[66].

(63) الجمع، ص 101.

(64) الجمع، ص 104.

(65) الحروف، II، 25 ص 157 - 160.

(66) الحروف، المقالة الثانية بكاملها : الباب الثاني من الكتاب بترتيب المحقق.

لقد أشار الفارابي الى الطبيعة التأويلية لمحاولته في الاتجاهيْن : تأويل الظاهر الديني الذي أبرزناه، وتأويل الظاهر الفلسفي للوصول الى الحقيقة الواحدة في الفلسفة والدين اللذين يلتقيان في الأقاويل الإلهية : «وينبغي أن تتدبرَ هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيرة في الأقاويل الالهية، فانه عظيم النفع، وعليه المعوّلُ في جميع ذلك، وفي اهماله الضررُ الشديد، وأن تعلمَ مع ذلك، أن الضرورةَ تدعو الى اطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الأوصاف، المتباينةِ عن جميع الأمور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي. فانه لو قُصد لاختراع الفاظ أُخَر، واستئناف وضع لغات سوى ما هي مستعملة، لما كان يُوجد السبيل الى الفاظه، ويتصور منها غير ما باشرته الحواس. فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك، اقتصرنا على ما يوجد من الفاظ وأوجبنا على أنفسنا الإخطار بالبال أن المعاني الالهية التي يُعبَّر عنها بهذه الألفاظ هي بنوع أشرف، وعلى غير ما نتخيله ونتصوره»[67].

وبنفس هذه الطريقة التأويلية سيحل الفارابي المسألة الأصلية الثانية، أعني مسألة النفس وخلودها، بما هي شرطٌ لمنزلة الكلي في العقل الانساني أو للمنزلة المعرفية ـ بعد تحديد المنزلة الوجودية ـ لهذا الكلي. فما هي منزلة الكلي النظري والعملي بالاضافة الى العقل الانساني ؟ وما علاقة ذلك بخلود النفس أو فنائها ؟ هنا أيضا سنجد، حلا يقرّب المنزلة الفارابية للكلي من المنزلة الاعتزالية في بعديْ المسألة، أعني طبيعة النفس وخلودها وطبيعة العقل والمعرفة. فكيف سيؤوّل الفارابي الفلسفة الافلاطونية والأرسطية ليصل الى هذا الحل ؟

(67) ويتلو هذا اشارة الى الأمثلة الفلسفية التي تحتاج الى تأويل فيذكر طيماوس ونظرية النفس والعقل وتمايز العوالم فيها ويبين كيف يكون فهمها فلسفيا متجاوزا للتمثلات. الجمع ص 101 ـ 102.

وفعلا فالحل الذي مال اليه الفارابي هو تأويل أقاويل افلاطون تأويلاً ينفي ثنائية النفس والجسم، ويسلّم بالبعث الكامل لهما، ممّا يُفيد أن نظرية النفس، هنا هي من جنس النظرية الكلامية، والاعتزالية على وجه الخصوص(68).

فأمّا نفي الثنائية (نفس/جسم) المستندة الى بقاء النفس بعد مفارقة البدن، فان الفارابي ينفي أن يكون أفلاطون قد أثبتها مُرْجِعًا أُمْثُولَة أفلاطون الى فرضية يتساوى فيها مع أرسطو لتحديد شروط امكان العلم والتعلّم : «وقد ظن أكثر الناس من هذه الأقاويل - [المتعلقة بالمعرفة بما هي تذكر] - ظنونا مجاوزة عن الحدّ. أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن، فقد أفرطوا في تأويل هذه الأقاويل وحرفوها عن سننها، وأحسنوا الظن بها أن أجروها مجرى البراهين، ولم يعلموا أن أفلاطون انما يحكي عن سقراط على سبيل من يروم تصحيحَ أمرٍ خفي بعلامات ودلائل، والقياسُ بعلاماتٍ لا يكون برهانًا. وأما المدافعون لها، فقد أفرطوا أيضا في التشنيع وزعموا أن أرسطو مخالفٌ له في الرأي، وأغفلوا قوله في أول كتاب البرهان(69)، حيث ابتدأ فقال : كل تعليم وكل تعلّم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود. ثم قال بعد قليل : وقد يتعلم الانسان بعض الأشياء، وقد كان علمه من قبل قديما، وبعض الأشياء يحصل من حيث تعلمها معا : مثال ذلك جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية(70)»(71).

---

(68) ونفي الثنائية هذا هو أهم ما يعيبه اخوان الصفاء على المتكلمين، الرسائل، سابعة النفسانيات، ثم كل الرسائل الناموسية وفيها تعريض بالمتكلمين الذين يعتقدون أن النفس مادية كما نبينه في الفصلين اللاحقين المتعلقين بالافلاطونية المحدثة الصفوية (II. 3 و 4).

(69) أرسطو، التحليلات الثانية 71 أ 1 - 10.

(70) فارن هيجل، تاريخ الفلسفة، ج II. أفلاطون ص 407 : علاقة خلود النفس بالمعرفة.

(71) الجمع، ص 98.

لو كان الفارابي يجهل الفرق بين محاولة اثبات المعرفة المتقدمة بالمعنى الافلاطوني (فرضية التذكر)، ومحاولة اثبات المعرفة المتقدمة بالمعنى الآرسطي (الموضوعات المسلّمة) ونتائج كل منهما، لما حاول تحديد طبيعة القول الذي أتنا فيه : «على سبيل من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل. والقياس بعلامات ودلائل لا يكون برهانا» ثم «حيث ابتدأ فقال كل تعليم وتعلم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود» نافيا عن الأول اثبات بقاء النفس بعد البدن، وعن الثاني نفيه. **واذن فهو يعلم أن التقدم الذي يتحدث عنه أفلاطون تقدم انطولوجي، لكونه يتعلق بشروط القدرة على المعرفة عند الانسان ، والثاني تقدم ابستمولوجي، لكونه يتعلق بشروط وضع الانساق النظرية ، والاحالة على النصين عند أفلاطون وأرسطو تنفي كل سوء فهم ممكن عند الفارابي : محاورة فاذن، والتحليلات الثانية.**

لذلك يكون الفارابي قد اعتبر التقدم الانطولوجي الذي اشترطه افلاطون لتفسير قدرة الانسان على المعرفة احتمالا لم يُثبته أفلاطون بصورة برهانية، لأن ذلك ضربٌ من التعبير المجازي - العلامات والدلائل - على صدور العلم من ذات الانسان ، والتقدم الابستمولوجي الذي اشترطه أرسطو لم يَنْف معه بصورة صريحة بقاءَ النفس. وهذا يعني اتفاقهما على ضرورة التقدم المعرفي للتعلم وبناء الأنساق النظرية، دون أن يعني ذلك صحة النتيجة التي استمدها شراح أفلاطون حول بقاء النفس، ودون أن ينفي بقاءها الذي استنتجه شراح أرسطو من سكوته عن المسألة. لذلك اعتبر الفارابي الأولين مجاوزين للحد، اذ قالوا باثبات افلاطون لبقاء النفس، والثانين مفرطين في التشنيع، اذ قالوا بنفي أرسطو لبقائها. ولغلبة هذه الأساليب الافلاطونية قال

الفارابي بضرورة تأويل الرموز الافلاطونية، وخاصة تلك التي تعتمد الاسلوب الأسطوري[72] تأويلا يلائم الفلسفة الأرسطية التي تمثل، حسب رأيه، غاية الفلسفة الافلاطونية وجوهرها[73].

فاذا ربطنا نفي الثنائية هذا باثبات بعث النفس والجسد بعثا كاملاً معًا، في نهاية المصنف : «فهذا وما يتلوه من كلامه [- كلام أرسطو في رسالته الى والدة الاسكندر بعد أن بلغها نعيُه -] يدل دلالةً واضحةً على أنه كان يوجب المجازاة مُعْتَقَدًا[74]. واما افلاطون فانه أودع آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة[75] للبعث والنشور[76] والحكم العادل والميزان[77] وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال خيْرها وشرّها،[78] امتنع علينا عندئذ الاّ نسلم بأن محاولة الفارابي، في كتاب الجمع، محاولةٌ فلسفية مقصودةٌ وواعيةٌ لتأويل فلسفة أفلاطون وفلسفةِ أرسطو تأويلاً يخلّصها من الفهم الحرفي الذي يُجَوْهِرُ فرضيات أفلاطون وأرسطو، ويجعل من الكلي عندهما كليّا واقعيا،

---

(72) الجمع : «فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي، اذا سلكها طالب الحق، لم يضل فيها، وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين، من غير أن ينحرف عن سواء السبيل الى ما تُخيله الألفاظ المشكلة» ص 105.

(73) وطبعا فهذه الفلسفة الأرسطية غاية الفلسفة وجوهرها عامة هي ما فهم منها الفارابي بعد أن ميز بين الفلسفي فيها وغير الفلسفي الذي يعود الى الأساليب التعبيرية والصيغ الحرفية : «غير أن الباحث عن علوم أرسطوطاليس والدارس لكتبه، والمواظب عليها، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح»، ص 84 ثم يضيف مستشهدا بقول منسوب الى أرسطو في رده على لوم استاذه لاختياره أسلوبا واضحا : «اني، وان دونت هذه العلوم والحكم المضنون بها، فقد رتبتها ترتيبا لا يخلص اليها الاّ أهلها، وعبرت عنها بعبارات، لا يحيط بها الاّ بنوها»، ص 85.

(74) مُعْتَقَدًا أي، ايجابا، التسليم بعقيدة، وسلبا، عدم البرهان عليها.

(75) افلاطون، المقالة العاشرة من الجمهورية.

(76) «النشور» تدل على البعث المادي، اذ هي عبارة تفيد بعث الجسد.

(77) الحكم العادل الذي يضاف اليه الميزان يفيد المطابقة مع الوصف القرآني لليوم الآخر : اضافة الميزان هنا توكيد على البعد المادي للمحاكمة.

(78) الجمع، ص 110.

بمدلول الواقعية الافلاطونية (المفارقة)، أو بمدلولها الأرسطي (المحايثة). لذلك فهو جعل المقابلة بينهما، في مفهوم الجوهر، راجعةً الى المقصود بموضوعيْ عِلْمَيْن متمايزَيْن لا غير : «فالحكيم أرسطوطاليس حيث جعل أوّلى الجواهر بالتقديم والتفضيل أشخاصَ الجواهر، انما جعل ذلك في صناعة المنطق وصناعة الكيان، حيث راعى أحوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذي يُؤخذ منه جميع المفهومات، وبها قوام الكلي المتصور. وأما الحكيم أفلاطون، فانه حيث جعل أوّلى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكليات، فإنه انما جعل ذلك في ما بعد الطبيعة وفي أقاويله الالهية، حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية التي لا تستحيل ولا تدثر»[79].

ان منهجية التأويل التي يعتمدها الفارابي تنقلنا من نظرية العقل الالهي والانساني المنفعلين بالكلي النظري والعملي، بما هما موضوع قائم بذاته كجوهر مقابل للذات المدركة له، الى العقل الالهي والانساني غير المنفعلين به (وان لم يُصبحا بَعْدُ فاعلَيْن له)، لكونه لا قيام له بذاته، بل هو حالٌ بهما كأنّه بنيتهما المحدّدة للإمكان، أو لعدم الامتناع، ومن ثم كشرط لوجود هذه الصور والآثار في ذهن الالاه ولعملهما في ذهن الانسان : «فعلى هذا المعنى [معنى التعريف الذي ذكر فيه وظيفة الصور والاثار في الذات الالهية ص 109]، ينبغي أن تعرف وتصور أقاويل أولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية، لا على أنها أشباح قائمة في أماكن خارجة عن هذا العالم. فانها متى تُصُوّرت على هذا السبيل [الحرفي] يلزم القول بوجود عوالمَ غيرِ متناهيةٍ كلها كأمثال هذا العالم»[80].

ولما كان من البيِّن بنفسه أن الصّور والآثار التي في ذات الالاه ليست فاعلة فيه، رغم أنها ليست من فعله، فان المقصود بطبيعتها هو المذكور من وظيفتها. انها أحكامُ فعله الخالقِ وأشكالُه. وقياسًا على ذلك، فإن الصور

(79) الجمع، ص 86.

(80) الجمع، ص 107.

والآثار في الذات الانسانية ـ التي لم يناقش الفارابي وجودها بل ناقش ما استنتجه مثبتو بقاء النفس من صيغتها الافلاطونية، ونفاة بقائها من صيغتها الارسطية ـ ليست كذلك فاعلة فيه، رغم أنها ليست من فعله، وهي اذن أحكامُ فعلِه العارِف وأشكالُه.

لكن الحلّ الأول كان واضحًا وصريحًا، فهو قد حدد طبيعة الصور والآثار ووظيفتها بالاضافة الى العقل الالهي وفعله الخالق. أما الحل الثاني فانه ظل مسكوتا عنه من حيث النتائج، وان حددت المقدمات الموصلة اليها، اذ أن الفارابي أبرز اتفاق الفيلسوفَيْن على اشتراط المعرفة تقدّم أحكامِها وأشكالِها في العقل الانساني، شأنَ تقدّم الصور والآثار في العقل الالهي، لكيلا يكون الخلق اتفاقًا وتنحسًا.

لذلك كانت نظرية المعرفة الواردة في هذا المصنف محيّرة لعدة أسباب، خاصة اذا قارناها بحلول الفارابي الأخرى حول النفس والعقل والمعرفة في مؤلفاته التعليمية، أعني الشارحة لأعمال أرسطو النفسية والمنطقية. فلو كانت غاية الفارابي الحقيقية لا تتعدى التوفيق بين الفيلسوفين الى عرض فلسفة يعتبرها مُتجاوزة لهما وممثلة لجوهر الفلسفة، لما ذهب الى حد حصر دور العقل في وظيفة واحدة هي الادراك المتساوق لما يدركه الحس وضده : «وأما العقل، فانه قد يدرك من حال كل موجود ما قد أدركه الحس، وكذلك ضده . . فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومجتمعا معا. وكذلك سائر ما اشبهها»[81] فأين العقل الفعال ؟ وأين المعقولات بالفعل ؟ وأين المفارقة والقيام بالذات ؟ وهي أمور، لوْ أوردَها، لكانت من ميسّرات الحل، اذا افترضناه مستهدفا مجرد التوفيق بين الفيلسوفين ؟

(81) الجمع، ص 99.

هل يمكن لمن يريد أن يوفّق بين افلاطون وأرسطو، في نظرية المعرفة، أن يقول : «فاذا حصلت هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلة، اذ العقل ليس هو شيئا آخر غير التجارب. ومهما كانت التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلاً»[82]. متى كان للحاصل من التجارب، مهما ارتفع عددها، أن يكون كليا ؟ أليس هو مجرد استقراء يولّد تصورًا عامًا لا يمكن أن ينقلب الى كلّي، مهما تكاثرت جزئياته وتراكمت ؟ كيف نَمُرُّ من سُور البعض الى سُور الكل ؟ أليس سورُ الكل مستندًا، عند أرسطو، الى حَدْسِ الماهيات الكلية المصاحبِ للادراك الحسي، والمتميّزِ عن حصيلة التجارب التي تبقى ضمن البعض، مهما تراكمت، ولن تُصبح من سور الكل ؟

ولما كان الفارابي غيرَ جاهل بذلك منطقيا ومن جهة نظرية المعرفة، فان ربطَ ذلك بالوظيفة الوحيدة التي يمتاز بها العقل عن الحس ييَسّر لنا فهمَ المنزلة التي للكلي في العقل الانساني، بعد أن أدركنا هذه المنزلة في العقل الالهي، من خلال وظيفة الصور والآثار الموجودة في ذاته. فهذه الوظيفة الوحيدة التي يفوق بها العقل الحسّ، أعني ادراك ما يدركه الحس وضده معا، تفيد قدرة العقل على التخلّص من الانفعال بالمحسوس والانشداد اليه، لا بانفعال من نوع آخر هو الانفعال بالمعقول الذي يكون ذا قيام ذاتي والانشداد اليه، بل بالادراك الفاعل، بما هو بِنْيَةٌ وشكلٌ يتجاوز الحاصل الى الممكن، ويتضمن جميعَ الجهاتِ المنطقية. فبفضل هذه القدرة على ادراك ما يدركه الحس وضده في نفس الوقت، يكون العقل حاضرا مع ما يحضر اليه الحس، ومع ضد هذا الحضور، وخاصة حضور المعدوم عند ادراك الحس لحضور الموجود. وبذلك يُصبح العقل الإنساني حيّزًا لصور وآثار - لا تكون نماذج للخلق، اذ الانسان ليس الاها خالقا - بل هي نماذجُ للعلم، وهي ليست اذن معقولات ذات قيام ذاتي في عالم المثل أو في المادة،

---

(82) الجمع، ص 99.

بل هي في العقل الانساني نفسه، وتكون فيه ادراكا فاعلا لا ادراكا منفعلا. وهذا الادراكُ الفاعلُ، بما هو مُحاضِر جميع الجهات المنطقية وتماعيها، يجعل الوجودَ والعدمَ قسيمَيْ المكن أو اللاممتنع عقلا. فيُقْلِعُ العقل من الالتصاق ،بالهُنا والحال، الحسيَّيْن الى موقع السؤال عن اللامشروط الذي تستند اليه جميع المشروطات، اذ يُصبح بوسعه أن يُمَيِّز، في متَّصِلٍ متجاوزٍ للجهات، بين الوجود الواجب، والوجود المكن، والوجود الممتنع بما هي احكامُ مُدْرَكَاتِه، وجهاتُ إدْرَاكه.

وبهذا المعنى يُصبح العقل الانساني، قياسا على العقل الالهي، حيِّز المعقولات، بما هي صورٌ وآثارٌ لا تقوم بذاتها، بل تُمَثِّل أحكامَ فعله، أو شروطَ فعله التي له من ذاته. فتكون الذاتُ الانسانيةُ، بالاضافة الى المعرفة، والذاتُ الالهيةُ، بالاضافة الى الوجود، ذاتَيْن متعاليتَيْن لا تنفعلان بأمرٍ خارجٍ عنهما، بل تفعلان بِبِنْيَةِ ذاتِهِمَا أو بما هما عليه لذاتهما، فيكونُ موضُوعهما هو عينَ فاعلية ذاتهما في مضمون يبدو غَيْرًا لهما. فهل يعني ذلك أن الفارابي قد صار متصوِّفًا ؟ هل يعني ذلك أن المقابلة بين الذات والموضوع قد زالت، وأن الموضوع استوعبته فاعليةُ الذات ؟ نعم اذا كان الحديث حول العلاقة بين الذات الالهية والعالم، ولا، اذا دار الحديث حول الذات الانسانية والمعلوم، اذ أن هذا المعلوم هو ذات العالَم، وقد أصبح ذا وجود موضوعي ينفعل بها العقل الانساني.

* * * *

وطبعًا، فنحن نعتبر هذه المحاولة قد أبعدت افلاطون وأرسطو عن فلسفتهما الحقيقية كما تعينت في أعمالهما. وهذا الحكم لم تنتظر الفلسفة العربية الآتين بعدها، من الغرب أو من العرب، للقضاء به. فهو علة انفجار الافلاطونية المحدثة العربية الوصلية الى فرعين، هما فرعا الافلاطونية المحدثة

الفصلية أعني الاشراقية الساعية، حسب رأي صاحبها، الى تخليص فلسفة أفلاطون الحقيقية من المشائية العربية، والرشدية الساعية، حسب رأي صاحبها، الى تخليص فلسفة أرسطو الحقيقية من المشائية العربية.

ولكن، قبل ذلك، ما مآل هذه المحاولة التي أقدم عليها الفارابي ؟ وما هي نتائجها في النظر والعمل ؟ وكيف كان هذا اللقاء الوصلي بين ما بعد العلوم العقلية وما بعد العلوم النقلية، أي بين الفلسفة والكلام محدّدًا لمَنْزِلَة للكلي النظري والعملي غادَرَتْ مُنْطَلَقَيْهَا : الفلسفي (الواقعية المطلقة : حيث يكون العقل الالهي والانساني منفعلا بالكلي الموجود وجودًا ذاتيًا سواء باطلاق عند افلاطون، أو في المادة عند أرسطو)، والديني (المثالية المطلقة : حيث كل ما عدا الله هو من فعله فلا ينفعل بشيء غيره، اذ لا غير له قبل فعله، بحيث إن غيرَه هو ما نتج عن فعله) الى نقطةِ تَوَازُنٍ أصبحَ فيها الكلّيُّ فاقدًا للوجود الذاتي (يقوم بذات الاله)، لكنه حافظ على ذاتيته (كونه هو ما هو ليس من صنع الاله). فأصبحنا في موقع لا هو بالواقعية المطلقة ولا هو بالمثالية المطلقة، بل هو موقع المثالية التي تَتَوَقَّعُ : أي ان الصور والآثار التي في ذات الاله تصير، بفعل الخلق، موجوداتٍ طبيعةً تتعيَّن فيها تلك الصور والآثار، فتكونُ هي كلياتٍ محايثةً لها ينفعل بها العقل الانساني، اذ يعلَمُها حسًا وعقلاً.

أما النتائج النظرية والعملية لهذه المنزلة الوسيطة فانها ستكون موضوعَ المحاولة الثانية التي وصل فيها الفارابي بين افلاطون وأرسطو بطريقةٍ جديدةٍ مغايرةٍ للأولى : أعني محاولة كتاب الحروف، اين يتم الجمع بين أفلاطون وأرسطو، لا بواسطة منهج التأويل لنصوصهما، وكأن الخلاف بينهما منحصرٌ في الأساليب والصيغ التعبيرية فقط، بل بواسطة نظريةٍ تطوُّريَّةٍ للعلم والعمل، استمدّت أسسَها من استقراءِ تجرِبتَيْن تاريخيتَيْن هما : التجربة العربية في

تكوين العلوم النقلية (كما علمها الفارابي)، والتجربة اليونانية في تكوين العلوم العقلية (كما علمها الفارابي).

لذلك فان محاولة الوصل الثانية بين أفلاطون وأرسطو، لم تبق معتمدة على الطريقة الكلامية المستندة الى الردود والتأويل، بل أصبحت معتمدة على الدراسة الفلسفية التاريخية لتكوّن النظر والعمل الانسانيّيْن، وذلك بالاعتماد على السندين التاليين :

الأول : هو سند تكوينية ما أطلق عليه الفارابي اسم الصناعات العامية، وهو ينتسب عادة الى العلوم النقلية : علوم اللغة بنوعيها واللسان.

الثاني : هو سند تكوينية ما أطلق عليه الفارابي اسم الصناعات القياسية. وهو ينتسب عادة الى العلوم العقلية : علوم الرياضيات بنوعيها والمنطق.

وبهذين السَّنَدَيْن، ها نحن نعود الى الجذر الابستمولوجي لمنزلة الكلي في الفلسفة العربية : فكيف تكوّن موضوعُ العلم النظري والعلم العملي، بما هما كلّيان أسْهَم في تحديدِ طبيعتهما تعقيلُ العلوم النقلية وتنقيلُ العلوم العقلية، في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الفكر في الحضارة العربية ؟ وهكذا ننتقل من اطار المسألة الميتافيزيقي الانطولوجي الى إطارها التاريخي الابستمولوجي : وهذا الاطار جاء عند الفارابي فاتحًا للوصل بين المابعد الفلسفي والمابعد الديني وصلا فلسفيا جديدًا لن يكتمل الا عند ابن خلدون.

ولما كان الحلّ التاريخي الابستمولوجي لمسألة تحديد الكلي، بما هو معوّض للحل الميتافيزيقي الانطولوجي، معتمدًا على أساسَيْن يمثّلان جوهر السَّنَدَيْن (المُستَمَد من التجربة العربية لتكوين علون النقل، والمُستَمَد من التجربة اليونانية لتكوين علوم العقل)، فان كلاًّ منهما سيتضمن وجهَيْن : وجه فرضي

فلسفي غير تاريخي يعالج مسألة النشأة المطلقة للظاهرة الرمزية اللغوية وللظاهرة العرفية المنطقية، ووجه يكاد يكون تاريخيا يتعلق باستقراء ما حدث عند العرب (للأولى)، وعند اليونان (للثانية)، لمعرفة كيفية حدوث علمهما (حدوث علوم العربية عند العرب، حدوث علم المنطق عند اليونان).

ولو تجاوز الفارابي الدراسة الفرضية ،باطلاق، للأساس الأول لكل من السنّدين، أعني نشأة اللغة عامة، ونشأة العلم عامة، لتجاوزت محاولتُه مجرّدَ البحث الفلسفي العام، ولصارت تاريخًا لشروط المعرفة، وابستمولوجيّا لشروطِ العلم، دون أن تفقد طابعها الفلسفي الرفيع.

وهكذا يبرز، بوضوح، أنّ حديثنا عن تفاعل التجربة التاريخية لتكوين علوم النقل ولتنقيل علوم العقل، في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي عند الفلاسفة الأوائل،أساسُه رأيُ الفلاسفة العرب أنفسهم في فلسفات المتقدمين عليهم منهم (ابن رشد)، ومحاولة الفارابي نفسه لفهم الوصل بين أفلاطون وأرسطو بالتطور التاريخي الذي للمعرفة الانسانية.

II . 2 . منزلة العلم في المشائية من خلال كتاب الحروف

تتّسم المحاولة الثانيةُ بخصائصَ جعلت طابعَها التوفيقي بين حدّيْ الافلاطونية المحدثة (افلاطون وأرسطو) أولا ثم بينها وبين الحنيفية المحدثة ثانيا، لا يبرز للعيان. وذلك لأن الفارابي، هنا، خلافا للأمر في كتاب الجمع، يعترف بالخلاف بين الفيلسوفيْن أولاً، وبين الفلسفة والدين ثانيا، وينتهج سبيلاً غيرَ مباشرة لتحقيق هذا التوفيق، تتجاوزُ مجرّدَ التقريب التأويلي.

فالاعتراف باختلاف الفيلسوفيْن وباختلاف الملّة الفلسفية والملة غير الفلسفية لا يتعلق، هذه المرة، بالمضمون، بل الصفات التي تجعل الواحدة من الفلسفتين أو من الملتين تكون برهانية أو غير برهانية، أي بالخصائص المنطقية والابستمولوجية (المقارنة بين الفلسفتين) وبالخصائص العلمية أو اللاعلمية (المقارنة بين الفلسفتين ثم بين الملتين). لذلك جاء التوفيق المفسّر للاختلاف في الحالتين (بين الفيلسوفيْن، وبين الفلسفة والدين) مستندا الى نظرية شاملة تحدّد تكوينية المعرفة النظرية التي للعلم والعمل في اطار مغاير للاطار الذي حددته نظرية المعرفة الافلاطونية والأرسطية.

وفعلا فقد عوضت المحدداتُ التاريخيةُ والاجتماعيةُ لوظائف العلم والعمل الرمزية المحدداتِ الميتافيزيقيةَ والنفسيةَ لملكات العلم والعمل

المعرفية[83]. فأصبحت بذلك منزلةُ الكلي لا تتحدّدُ بالاضافة الى العقل الالهي أو العقل الانساني، بل بالاضافة الى تكوينية شروط النظر وإلى تكوينية شروط العمل في تدرجهما نحو الانتظام العلمي، بدءا بالمؤسسة اللغوية والصناعات العملية والعامية والقياسية، وختما بالملة الفلسفية التي تجعل تشريعات المجتمع من وضع عُلَمائه، بحسب المعرفة العقلية[84].

وذلك ما جعل وحدةَ الغايةِ، رغمَ اختلاف المنهج، بين كتاب الجمع وكتاب الحروف، لا تبرزُ للعيان. فعلى مستوى الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو، تُفيد محاولة التوفيق بنظرية التطور، خلافا للمحاولة بمنهجية التأويل، أن فلسفة أفلاطون دونَ فلسفة أرسطو علميةً في نظرها وعملِها، لكونها ما تزال دونَ العلم، وأن النَّظر والعملَ لم يُصبحا علميَّيْن الاّ عند

---

(83) كتاب الحروف، تحقيق الاستاذ محسن مهدي، دار المشرق بيروت الطبعة الأولى 1986 ويتضمن هذا الكتاب أبوابا ثلاثة يعسر تحديد طبيعتها، لأنها، بخلاف تصنيفات الفارابي التعليمية، تنتسب الى نوع الأعمال الابداعية التي يصعب أن نصنفها بمعيار تصنيف العلوم الأرسطي. فلا هي منطقية، ولا هي ميتافيزيقية، ولا هي طبيعية، ولا هي عملية، بل هي كل ذلك في نفس الوقت. فالمقالة الأولى التي تبحث في المقولات تتعداها الى أهم مفهومات ما بعد الطبيعة، فاذا هي اذن بحثٌ في الاسس الميتافيزيقية لأهم المفهومات الوجودية (المقولات). والمقالة الأخيرة تبحث في أجناس الأسئلة التي هي من موضوعات التحليلات الثانية عند أرسطو، لكنها تتعداها الى نظرية المخاطبات وأجناس القول وأسس التمييز بين العلمي واللاعلمي، وهي اذن بحث ميتافيزيقي في موضوعات التحليلات الثانية المنطقية. أما الباب الوسيط فهو من جنس لا يدخل في أي اطار فلسفي بالمعنى القديم للفلسفة ، اذ هو نظرية في التطور الشكلي للمعرفة والعمل، بصرف النظر عن المضمونات التي يمكن أن تكون واحدة، لكنها تُصاغ عَاميّا بالخطابة أو الجدل، أو علميا بالبرهان نظرية كانت أو عملية، اذ حتى العملي، فان الكلي منه يمكن أن يكون برهانيًا.

(84) واختلاف الاطار هذا مضاف. فهو يتعلق بالتطور في شكل المعرفة لا في مضمونها، بخلاف ما تعودنا عليه عند أرسطو (افضل نماذجه هو عرض نظريات السببية في المقالة الأولى من الميتافيزيقا)، وهو يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية الشارطة للمعرفة وليس بملكاتها النفسية ولا بشروطها الميتافيزيقية. لذلك غاب الحديث عن نظرية العقول وعن ملكات المعرفة النفسية في هذا الكتاب.

أرسطو[85]. أما على مستوى الخلاف بين الدين والفلسفة العملية، فان حلّه بالنظرية التطورية، في هذا الكتاب، يعود الى ضرورة تأخُّر الملة الفلسفية، لكونها مشروطةً بالتطور الموصل الى النظر العلمي للعمل؛ بحيث إنّ المقابلة بين الدين والفلسفة تَعود الى المقابلةِ بين الملّة غير المستندة الى العلم والملة المستندة اليه[86].

وهكذا يتضح أن الحروف، مثل الجمع، كتابٌ توفيق بين الفلسفتَيْن أولا وبين الملّتَيْن (الفلسفية والدينية) ثانيا، شريطة أن نفهم أن التوفيق الثاني لا يسوّي بين طرفيْ الخلاف، كما هو الشأن في المحاولة الأولى التي تعتبر الخلافَ عَرَضِيًا، والاتحادَ جوهريًا، بل هو يقابل بينهما لطبيعة السند النظري لمضمونهما : هل هو برهاني يقيني، أم خطابي جدلي (بين الفيلسوفين) ؟ وهل هو علمي خالص أو فلسفي، أم لا علمي جمهوري أو ديني (بين الفلسفة والدين) ؟ ومعنى ذلك أن الفارابي، في المحاولة الأولى، لا يعتبر الخلافَ جوهريًا، لذلك كان التأويلُ كافيًا لتجاوزه؛ وهو، في هذه المحاولة، يعتبره جوهريًا، لذلك وضعَ نظريةً في تطور الاشكال المعرفية لتجاوزه. وانتقال البحث من مقارنة المضمونات الى مقارنة أشكالها هو الذي نقلنا من

---

(85) الحروف، ص 151 ـ 152 : «وقد بُلغ بالجدلية [الطرق] أكثر ما أمكن فيها التوثيق حتى كادت تصير علمية. ولا تزال هكذا الى أن تصير الحال في الفلسفة الى ما كانت عليه في زمن افلاطون. ثم يُتداول ذلك الى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس فيتناهى النظر العلمي وتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعملية الكلية».

(86) الحروف ص 154 : «الاّ أن الملة على الجهتين [الصحيحة والفاسدة] انّما تحدث بعد الفلسفة، اما بعد الفلسفة اليقينية التي هي الفلسفة في الحقيقة، واما بعد الفلسفة المظنونة التي يظن بها أنها فلسفة من غير أن تكون فلسفة في الحقيقة». وطبعا فان هذا الترتيب مشروط بالحدوث الأهلي للملة والفلسفة. ولكن اذا كانت الملة مستوردة والفلسفة مستوردة فيمكن أن يحدث عكس هذا الترتيب، راجع باقي صفحة 154 وصفحة 155.

الحلّ المستند الى تأويل التعبير الرمزي للدين والفلسفة الى الحل المستند الى تحليل الشكل العلمي للقول الديني والفلسفي.

وهذه النقلة الفلسفية من ما بعد العلم والعمل الفلسفيّيْن المؤسّسيْن على علم النفس والميتافيزيقا (نظرية المعرفة ونظرية العقول) الى ما بعد العلم والعمل الفلسفيّيْن المؤسّسَيْن على علم الاجتماع والتاريخ (نظرية المؤسسات المعرفية وأشكال القول)، هي التي جعلت البحث في تطور الوظائف الرمزية للنظر والعمل في المجتمع مُنْطَلَقًا جديدًا لتحديد منزلة الكلي، بالاستناد الى تكوينية الوظائف النظرية وشروطها، وتكوينية الوظائف العملية وشروطها في المجتمع الانساني، وذلك باستقراء تجربَتَيْن تاريخيتَيْن معلومتَيْن، هما تجربة تكوين العلوم النقلية الأدوات وشكلها النظري في الحضارة العربية[87]، وتكوين العلوم العقلية الأدوات وشكلها النظري في

(87) واذا كان الفارابي لم يصرح باعتماده على هذه التجربة الحاصلة في التاريخ العربي الآ في الفقرة 135 من هذا الباب، رغم اعتماده عليها في الوصف السابق لكيفية نشأة الصناعات العامية، فان العلة في ذلك واضحة ؛ وهي أن المنهجية الفلسفية عادة ما تكون، في التقاليد الفلسفية القديمة والوسيطة، مستندة الى استقراء تعميمي غير مصرّح به، ليكون العام وكأنه طبيعة وليس مجرد خصائص مستقرأة. يقول الفارابي واصفا كيفية جمع العرب للغتهم : «وانت تتبين ذلك متى تأملت امر العرب في هذه الاشياء. فان فيهم سكان البراري وفيهم سكان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين الى سنة مائتين. وكان الذي تولى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق. فتعلموا لغتهم والفصيح منها من سكان البراري منهم دون اهل الحضر». ص 147 من كتاب الحروف.

الحضارة اليونانية[88]. واعتبارهما نموذجًا لما عليه طبائع الأشياء المنتسبة الى التكوينية النظرية والعملية[89].

وهكذا اذن، يكون كتاب الحروف محاولةً لتحديد المنزلة الفلسفية للكلي (في النظر والعمل) المنزلة التي يعتبرها الفارابي منزلةً علميةً أو معلومةً بصورة علمية، والتي اليها يستند النظرُ والعملُ في الفلسفة والدين اللذين لا يختلفان، الاّ اذا لم يكونا قد بَلَغَا المرحلة اليقينيةَ. وتعتمد هذه المحاولة على مصدريْن :

* الأول، وكان يُعتبر من مباحث العلوم النقلية، لكونه يتعلق بأدواتها، هو كيفيةُ البلوغ الى الكلي في نظرية اللغة والصناعات العامية ودورُها في إعداد الوصول الى الصناعات القياسية.

---

(88) هنا ايضا لم يصرّح الفارابي باستقرائه للتجربة اليونانية، ولكن الوصف كاف لتحديد ذلك : «فلا تزال تُستعمل الطرق السوفسطائية والخطابية الى أن تَكْمُلَ المخاطبات الجدلية، فتَّبين بالطرق الجدلية أنها ليست هي كافية بعد في أن يحصل اليقين، فيحدث عندئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال» الحروف ص 151. الا يكفي هذا الوصف ليجعلنا نفهم أن التجربة المستقراة هي خاصة قرن السفسطة وسقراط وافلاطون وأرسطو ورياضي القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ؟

(89) وطبعا فان مثل هذه التكوينية المزيجة بين التاريخي والتخميني غير التكوينية الأسطورية الرمزية لأمشولة حي بن يقظان، وذلك لعلتين : (1) فالأولى تستند الى الاجتماعي التاريخي، وان لم تخل من التخميني الناتج عن التعميم الاطلاقي، (2) والثانية تستند الى النفسي الميتافيزيقي، حيث يكون الموضوع هو الملكات والقدرات المعرفية وليس المؤسسات والشروط الرمزية لحصول النظر والعمل. والأولى تتعلق بالشكل، اي بما يحدث من تصور في شكل المعرفة وليس في مضمونها، والثانية تتعلق بالمضمون اي بما يصبح معلوما بعد أن لم يكن : كيف علم الانسان كذا بعد كذا، وليس كيف كان علمه بكذا وكذا بالشكل الأول غير علمه بهما بالشكل الثاني.

* الثاني، وكان يُعتبر من مباحث العلوم العقلية، لكونه يتعلق بأدواتها، هو كيفيةُ البلوغ الى الكلي، في نظرية المنطق والصناعات القياسية، ودورُها في إعداد الوصول الى الملة الفلسفية.

يضع الفارابي مسألة الكلي ومنزلته في شكل تساؤل صريح نتج عن اشكالية العلاقة بين الوجود واللغة، وذلك في الفقرة الثلاثين من الفصل السابع من الباب الأول، فيقول : «والالفاظ هي أشبه بالمعقولات التي في النفس من أن تشبه التي خارج النفس.

(1) ولذلك أنكر خلقٌ أن يكون كثير من التي تدل عليها الألفاظ موجودة أو صادقة، مثل البياض والسواد والطول، بل يزعمون أن الموجود هو الأبيض لا البياض، والطويل لا الطول.

(2) بل أنكر كثير منهم أيضا أن يكون الأبيض والطويل والانسان موجودا، بل الموجود، زعموا، هو هذا الانسان، وهذا الأبيض، وهذا الطويل.

(3) بل أنكر كثير من الناس أن يكون ما يدل عليه المشار اليه ليس بكثير. فأبطلوا وجود المعقولات.

غير أن هذه مخالفة المحسوس ومخالفة المعارف الأوّل وخروج عن الانسانية، لأن في طباع الانسان أن ينطق بألفاظ، وفي طباعه أن يَدُلَّ ويعلّمَ وأن تحصل الأشياء في ذهنه معقولةً بالحال التي وُصِفت.

وليس يمكن أن يكشف ما غلط فيه هؤلاء الاّ أن تُوضع الناطقةُ[90] والتعليمُ والتفهيم فيما بيننّا وبينهم، والاّ لم يكن بيننا وبينَ النّبات والحِجَارة فرقٌ. فأما اذا وضعنا حيوانا وانسانا لم يكن بدٌّ من التعليم والتفهيم، بل

---

(90) رغم الاشارة الى الناطقة هنا ـ ويعني طبعا القوة الناطقة من النفس ـ فان الحل لم يتعرض اليها واكتفى بالموضوعين بعدها أعني التعليم والتفهيم ؛ وهذا الأمر هو الذي نعتبره جوهريا في حل الفارابي لمسألة الكلي في هذا المصنف.

تجعل ذلك بما شئت من الأمور، بعد أن تكون مُفهمة أو دالة من بعض لبعض. واذا كان كذلك عادت المعقولات على ما رتبت»[91].

ان درجات نفي الكلي والمعقولات الثلاث التي أشار اليها الفارابي ((1) ولذلك أنكر . . (2) بل أنكر . . (3) بل أنكر) في هذا النص تجعل المشكل متعلقا بالكلي عامة دون تفصيل لضربَيْه النظري والعملي، كما ان شروط الحل التي أشار اليها الفارابي (التعليم، والتفهيم، والأمور المُفهمة والدالة من بعض لبعض) تجعل النقلةَ من المجال النفسي الميتافيزيقي لملكات المعرفة وطبيعة العلوم الى المجال الاجتماعي والتاريخي لوظيفة الرمز وطبيعة المرموز، أمرًا واضحًا غنيًا عن كل تدليل.

لكن مصدري الحل اللذين أشرنا اليهما يحتاجان الى الاظهار والتوضيح، اذ، بفضلهما، ستكون منزلة الكلي النظري والعملي منزلةً غيرَ محدّدة بالاضافة الى العقل الالهي الذي يوجدها، أو بالاضافة الى العقل الانساني الذي يعلمها، بل بالاضافة الى الطبيعة الوضعية لا الطبيعية للموضوعات التي يتجه اليها قصد الفكر في المعرفة والعمل[92]، كما تُحَدَّدُ في العلوم التي موضوعُها من صنع المجتمع نفسه.

---

(91) الحروف، ص 76 ـ 77.

(92) المقابلة بين الوضعي والطبعي أو الوضعي والعقلي مقابلة معلومة في الفلسفة الوسيطة. فالوضعي هو الذي كونه ما هو ليس طبيعة بل من وضع واضع، والطبعي هو الذي يكون كونه ما هو له لذاته. وقد وضح ذلك ابن رشد بدقة في رده على الغزالي عند مناقشة نظرية العلية مبرزا أن من نتائج نفيها نفي الطبائع، واعتبار كون الأشياء هي ما هي أمرا وضعيا ابن رشد تهافت التهافت: «وان كان هذا هكذا [أي اذا قبلنا نفي السببية واستعضنا عنها بنظرية مجاري العادات] كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هنالك حكمة أصلا من قبلها ينسب الى الفاعل انه حكيم» ص 523 ـ 524.

فكيف سيكون هذا الكلي الذي هو موضوع العلم النظري وكيف سيكون الكلي العملي المستند اليه (في الملة الفلسفية) ؟ أو بصورة أدق، كيف سيتحدد هذان الكليان في التطور النظري والعملي الذي يُوصلُ الى الفلسفة النظرية والعملية والملة المؤسسة عليها[93] ؟ ذلك هو المشكل الذي يعالجه كتاب الحروف، شريطة أن نُضيف أن الكلي النظري والعملي اللذين يسعى الفارابي الى تفسير تكوينيتهما وتدرُّج الانسان اليهما يُعتبران، في المصنف، حاصلَيْن بَعْدُ حصولاً نهائيًا، ولا يمكن تصوُّر غيرهما ، اذ هما ما هما في النظرية الأرسطية كما فهمها الفارابي فَهْمَهُ الذي عرفناه في كتاب الحروف : «فيتناهى النظر العلمي، وتُميَّزُ الطرق كلها، وتَكْمُل الفلسفةُ النظريةُ والعمليةُ الكلية، ولا يبقى فيهنا موضعُ فحص، فتصير صناعة تُتَعلّم وتُعَلّم فقط»[94]. وشريطة أن نعلمَ، كذلك، أن التفسيرَ الذي يقدّمه الفارابي تفسيرٌ تحليليٌ، بمعنى العودة من المشروط الى الشارط ، من العلم النظري والعلم العملي كمشروطَيْن الى

(93) يميز الفارابي بين الكلي العملي والشرائع أو النواميس المستندة اليها في كتاب تحصيل السعادة بالصورة التالية ، فهو يقابل، في العلم الانساني (الفقرة 19 ص 63) بين الكلي العملي الذي يكون موضوع علم نظري وبين الجزئي العملي الذي يكون موضوع القوة الفكرية. فالعقل يدرس المعقولات لذاتها، والقوة الفكرية تدرس أعراضها واحوالها التي تعرض لها في الورود التاريخي الزماني والمكاني : «وانما تتبدل أعراض هذه المعقولات (معقولات الأشياء الارادية التي تحقق الانسان) وأحوالها عند ورود الأشياء الواردة في المعمورة، امّا مشتركا لها كلها أو مشتركا لأمة أو لمدينة أو لطائفة من مدينة أو لانسان واحد. والأشياء الواردة اما واردة طبيعية أو واردة ارادية. وهذه الأشياء ليس تحيط بها العلوم النظرية وانما تحيط بالمعقولات التي لا تتبدل أصلا، فلذلك تحتاج الى ملكة أخرى، وماهية يكون بها الأشياء المعقولة من جهة ما توجد لها هذه الأعراض المتبدلة، وهي الجهات التي بها تحصل موجودة بالفعل عن الارادة في زمان محدود عند وارد محدود»، ص 67 ـ 68.

(94) الحروف، ص 151 ـ 152.

شَوَارِطهما، مع التركيز على المشروط الأول (العلم النظري) وشوارطه، واغفال الشوارط الذاتية للمشروط الثاني (العلم العملي)، أعني شروطه غير النظرية[95].

ذلك أن تكوينية العلم النظري والعلم العملي تجري، قبل حصولهما، في ظل معرفةٍ وسياسةٍ لا يحكمُهُمَا العلمُ النظري والعلمُ العملي ؛ ومن ثم فشَوَارِط المَشْروطَيْن مَشْرُوطةٌ هي بدورها، بدرجات تدرُّج المشروطَيْن نفسيهما، وبمحدداتٍ أخرى ليست من جنسهما، بل هي من جنس المعرفة والعمل غير العِلْمِيَيْن. ولنوضّح ذلك. فتكوينية الوظائف الرمزية المُوصلة الى الصنائع العامية، فالصنائع القياسية، فالفلسفة، فالملة الفلسفية، فالوظائف الرمزية اللاحقة - اما استكمالا لها ودفاعا عنها (الكلام)، أو استعمالا لها في القضاء ووصف الأفعال (الفقه) - يحكمها التدرُّجُ المعرفي نحوَ العلم النظري والعملي لتنظيم هذه الصنائع، وكذلك خصائصُ الظاهرات الرمزية، بما هي تواصلٌ وشروطُ تواصلٍ، وكذلك بما هي ذاتٌ وسائطَ ماديةٍ، كالصوت والكتابة.

وكان التوازي يكون تاما بين شروط تكوّن المعرفة، التي موضوعُها النظرُ والعملُ، وشروط تكون النظر والعمل، بما هما موضوعٌ لهذا التكوّن

---

(95) فالفارابي يتحدث عن الشروط المُوصلة الى العلم النظري، ويعتبر هذه الشروط شارِطَةً للعلم العملي، ما دامت الملة الصحيحةُ مشروطةً بالفلسفةِ الصحيحة. لكن حصول هذه الشروط المُوصلةِ للعلم النظري تَحْصُلُ في مجتمع ملّتُه غير فلسفية. فكيف يتدخل هذا الظرف في حصول الشروط سلبًا وايجابًا ؟ وكيف تقع النقلةُ من الملة غير الفلسفية الى الملة الفلسفية ؟ هل يكفي في ذلك الوصول الى الفلسفة العملية الصحيحة ؟ كيف تتم النقلة من الاجتماع الانساني المستند الى ملة لا تنبني على الحقيقة الفلسفية المطلقة (حسب الفلاسفة) الى الاجتماع الانساني المستند اليها ؟ كيف يعوّض الأمرُ الواجبُ الأمرَ الواقعَ ؟ كيف يعوّض سلطانُ القوة بسلطان الحقيقة ؟ تلك أسئلة لا جواب عنها في الحروف، خلافا للنقلة النظرية.

المعرفي الذي هو بدوره النظر والعمل، لو تعرضت المعالجةُ كذلك لتكوينيةِ الوظائف المؤسِّسِية الإجتماعية للعمل والنظر (مؤسسات الدولة أو الدولة كمؤسسات، مؤسسات المعرفة أو المعرفة كمؤسسات) المُوصلة الى المُدُن ذات الصنائع العامية، فالصنائع القياسية، فالفلسفة، فالملة الفلسفية، فالكلام والفقه، بوصف هذه الموضوعات، هي بدورها، خاضعةً لتكوينية متدرجة تتعلق بفنيات تنظيم العمل والعلم، لا من جهة مضمونها المعرفي ولا من جهة شكلها المنطقي، بل من جهة انتاجها وتوزيعها واستهلاكها والوسائط اللازمة لقيامها : كجهاز القضاء، والادارة، والعُملة (المؤسسات العملية)، وكجهاز التعليم، والتوثيق (المؤسسات النظرية). لكن الفارابي اقتصر، في هذه الدراسة، على الكلي النظري ودوره في تأسيس الكلي العملي. أما الكلي العملي، من جانبه المؤسسي، أي بما هو موضوع للعلم النظري والعملي، فان الفارابي لم يعره الاهتمام الجدير به، كما فعل ابن خلدون، فيما بعد[96] ، وذلك، ربما، لأنه يعتبره من الواردات التي لا يمكن أن تكون مَوضُوعَ عِلْم[97].

لذلك عاد البحث فانحصر في تكوينية الكلي النظري من خلال تكوينية شروطها، أعني تكوينية الوظيفة الرمزية التواصلية عامة والوظيفة الرمزية

---

(96) تكوينية المؤسسات ذات الموضوع العملي، والمؤسسات ذات الموضوع النظري او مؤسسات سلطان القوة ومؤسسات سلطان العلم، هي الموضوع الأساسي للباب الثاني والثالث والسادس من مقدمة ابن خلدون. لكن تقدم الأولى على الثانية هو الذي جعل الدراسة الفعلية للمؤسسات الثانية موضوعا خاصا للباب الأخير من المقدمة، بعد تحقق شروطها في الأبواب السابقة، وجعل البابين الثاني والثالث يهتمان خاصة بالمؤسسات الأولى : كيف يصبح المجتمع جهازًا قادرًا على انتاج المعرفة العلمية وتبادلها واستهلاكها، من منظار يُقدم دورَ المؤسسات الأولى على دور المؤسسات الثانية، خلافا لما يفعل الفارابي في هذا الكتاب.

(97) تحصيل السعادة ص 65 ـ 66 : «ولأنها [الأحوال اللاحقة للموجودات الإرادية] ليست من الأشياء التي توجد واحدة بالعدد، بل بالنوع أو بالجنس، صارت الأحوال والأعراض التي شأنها أن تقترن بها احوالاً واعراضًا تتبدل عليها دائمًا، تزدادُ وتنقص، ويتركب بعضُها مع بعض تركيبات لا تُحاط بقوانينَ صورية لا تتبدل ولا تنتقل أصلا، بل بعضها لا يمكن أن يُجعل لها قوانين، وبعضهما يمكن أن يُجعل لها قوانين . . . تتبدل وكلمات تتغير».

النظرية خاصة، وذلك بالاعتماد على اللغة والمنطق أو الصناعات العامية والصناعات القياسية، والرياضيات ومنهجيات التعليم. فلندرس اذن هذين المصدرين في كتاب الحروف وأعمال الفارابي الأخرى التي عالجت هاتين المسألتين، بلوغا الى الحل التوفيقي بالنظرية التطورية، بعد الحل التوفيقي بالتأويل، بين الفيلسوفَيْن، ثم بين الفلسفة والدين ؛ وهو حل تقدم على الجمع منهجيا، ولعله تأخر عنه فلسفيا، اذ أن الأرسطية، رغم تبجيلها في الجمع، لم تكن فيه معتبرة غاية لا يمكن تجاوزها كما هو الشأن في الحروف.

* * * *

ولنبدأ بالمصدر الأول، أعني المصدر الذي يُعدّ عادةً من مشمولات العلوم النقلية، لكونه من أدواتها المباشرة، أعني علوم اللغة وتوابعها، ولننظر في كيفية تدخل التكوينية الرمزية في تكوينية العلم النظري، وعلاقة الطابع الوضعي لا الطبعي للظاهرة اللغوية بطبيعة المنزلة التي للكلي النظري عند الفارابي.

لقد اشترط الفارابي، لحل الاعتراضات التي اعتمدها نفاة الكلي، شرطا واحدا : التسليم بامكان التواصل بين البشر[98] : «فأما اذا وضعنا حيوانا وانسانا لم يكن بدٌّ من التّعليم والتّفهيم، بل نجعل ذلك بما

---

(98) وقد اشترط ارسطو أمرًا قريبًا من هذا الشرط وهو أن يكون للكلام فائدة ومعنى، ارسطو، ما بعد الطبيعة مقالة الجيم، 4 . 1006 أ 12 ـ 15، وذلك لاثبات مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع ضد السوفسطائيين المعتمدين على السيلان الأبدي ونفي الانتظام والثبات في الوجود. والفرق بيّن ؛ فالمعنى والدلالة من المجال النفسي والوجودي، والتعليم والتفهيم من المجال الاجتماعي والتاريخي. من هنا كانت التّعْدية التواصلية في المصدرين (التعليم والتفهيم) المشترطة لطرفي الخطاب وكان التركيز على عمليتي التعليم والتفهيم خارجيًا في الصناعات العامية والعلمية وليس على ثمرتهما في الذات العارفة ؛ المعنى والدلالة.

شتت من الأمـور بعد أن تكون «مُفْـهِـمَـةً ودالةً[99] من بعض لبعض. واذ كان كذلك عادت المعقولات على مـا رُتّبت»[100]. ان الافهام من بعض لبعض، والدلالة من بعض لبعض هـمـا التـفـاهـم والتـواصل، والعلاقة بين الأول (التفـاهم) والثـاني (التـواصل) هـي العلاقة بين الوظيفة والأداة، أو بين الغاية والوسيلة.

وهذان الأمـران يكونان بما شتت من الأمـور، بشـرط أن تكون «مُفهمة ودالة من بعض لبعض» : أي ان جميع الأنظمة الرمزية التـي يتوفر فيها شرط التفاهم والتواصل كافية لاثبات الكلي الذي نفاه المعترضـون على الفارابي في اعتراضـاتهم الثلاثة. وهذه الأنظمة الرمزية هي التي ستُّبين دراسةً تكوينيتها الدورَ الذي تُؤديه في الارتفاع الى الكلي، ومن ثم في حـل الاعتـراضـات : «واذا كان كذلك عادت المعقولات على ما رُتّبت».

وقـبل أن نحللِ تكوينية الكلي النظري، بمـا هي اجتـمـاعـيـة تاريخيـة استعاض بها الفارابي عن التـفسـيـر النفـسي الوجـودي لتكوينية الكلي في نظرية المعرفة الفلسفية التقليدية، علينا أن نشير الى أمـرَيْن أساسِيَّيْن، يميّزان محاولتَه في هذا المصنف :

الأمـر الأول : ويتـعلق بالعناصـر الفـرضـيـة في هذه التكوينيـة أعني العناصر المتعلقة بما ليس للفارابي حولَه معطياتٌ تاريخيةٌ حقيقيةٌ تبين كيفية حصـول النظام الرمـزي اللغوي عند الانسان، كنظام تواصل خـاص به. وهنا يكتفي الفارابي بالفرض التخميني الذي يضع الشوارطَ مـوجودةً مـا دامت المشروطاتُ حاصلةً. وطبعا، فـان مثل هذه الفرضيات تبقى فرضيات، ما لم تؤيّدْها أدلةٌ تاريخيةٌ قاطعةٌ.

---

(99) هنا أيضا «مفـهـمة ودالة» كلمتان تفيدان التواصل اذ ان اسمي الفـاعل هنا مشـتقـان من فعلين متعديين (افهم ودلّ) وهو ما تؤكده عبارة من بعض لبعض.

(100) الحروف، I. 7. 30، ص 77.

الأمر الثاني .: ويتعلق بالعناصر التاريخية فعلا في هذه التكوينية، وأعني العناصر المتعلقة، بعد حصول النظام الرمزي اللغوي، بتكوينية الصنائع العامية الخمس[101]، بما هي مراحلٌ موصلةٌ الى العلم النظري، أو الصنائع القياسية الأربع[102] ؛ اذ هو قد اعتمد، في هذه الأمور، على مثال استقراه وعمّمَه، هو مثال ما جرى في الحضارة العربية، في تجربة تكوين العلوم المساعدة للعلوم النقلية، وقد اعتبره نموذجا لكل التجارب الشبيهة في التاريخ الانساني[103].

وما أشرنا الى هذين الأمرين الاّ ابرازًا للحدود التي لم تتجاوزها هذه التكوينيةُ الاجتماعيةُ التاريخيةُ، اذ هي ليست بعدُ من جنس البحوث الانتربولوجية التاريخية الدارسة لتكوينيات المنظومات الرمزية بالمعنى الحديث، وان أَعَدَّت اليها، كما أن المثالَ التاريخيَ المُعْتَمَدَ، لا يبرُز الاّ من خلال الوصف المطابق له، دون الاعلان الصريح عن اعتماده موضوعًا للاستقراء التعميمي في هذه الدراسة. وغالبا ما كانت الأبحاث الفلسفية، بهذه الصورة، استقراءً معمَّمًا لواقع يُجرَّد من خصوصياته، فيُظَنُّ واجبًا.

ورغم أن الفارابي، عند معالجته هذه المسألة علاجا يَنْظُر الى احداث تاريخية ويستقرئها، لم يحدّد ما تتعلق به التاريخية - أهو وصول الانسان الى الكلي النظري موضوع الصناعات القياسية، أم هو الكلي النظري نفسه - رغم

---

(101) وهي صناعة الخطابة، وصناعة الشعر، وصناعة الأدب وصناعة علم اللسان، وصناعة الكتابة.

(102) وهي الخطابة، والشعر، (وهما العامتان من الصنائع القياسية ص 142). ثم الجدل والبرهان (وهما الخاصتان من الصنائع القياسية)، أما السوفسطائية فهي قياسية زائفة صورة ومادة.

(103) الحروف II، 22، 135 ص 147 «وأنت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء».

ذلك، فان اعتباره الكليَ الحاصلَ في فلسفة أرسطو غايةً لا يمكن تجاوزها، يفيد بأن التاريخية المقصودة تتعلق بالمراحل الموصلة الى الكلي المعلوم، لا بالمعلوم نفسه، بحيث تكونُ المراحلُ المتقدمة على الكلي النظري ـ الغاية عند أرسطو، خارجةً عن العلم؛ واذن فالتاريخي ليس علميا، والعلمي ليس تاريخيا(104)(105).

كيف تطورت الوظائف الرمزية، بحكم التواصل والتفاهم، الى أن أصبحت الصناعاتُ القياسيةُ موجودةً، وخاصة أرقاها، أعني العلم البرهاني ؟

---

(104) وهذه الخاصية مميزة للفلسفات التي سعت الى التخلص من واقعية الكلي (التاريخية) دون الاقدام على نفيها (الفصل بين تاريخية السعي الى الحقيقة ولا تاريخية الحقيقة في ذاتها). من ذلك مثلا المنزلة المترددة لظاهرية الروح عند هيجل. فهي ضرورية لبلوغ الوعي الى العلم، ولكنها خارج العلم وتصبح لا غيةً بمجرد نضوج الوعي وقدرته على الارتفاع الى العلم المطلق أو الفلسفة التأملية بما هي منطق ـ ميتافيزيقا.

(105) وحتى اذا تكررت التجربة الانسانية من جديد، في حالة افتراض فناء ما حصل من العلوم، فان ما سيحدث من جديد سيكون هو عينُه ما حدث، ولن يتجاوز ما وصل اليه أرسطو ، «وأنت يتبين لك ذلك من التعاليم، فليس يُحتاج فيها الى الفحص لأنها انما صارت صناعة يقينية بعد أن فحص عنها وتُعقبت الى أن بلغ بها اليقين فلم يبق فيها بعد ذلك للفحص موضع. ولذلك صارت المخاطبة فيه تعليما (........) اللهم الاّ أن تكون الصناعة التي كان القدماء فرغوا من استنباطها بادت فاحتاج الناس الى استئناف النظر والفحص عن الأمور أو يكون في أمة لم تقع اليها الفلسفة مفروغا منها، (ص 210). وهذا التصور اللاتاريخي للعلم نجد مثله عند كانط انطلاقا من نفس المثال ظنا، بأن العلم اذا حصل كان نهائيا وخرج عن التاريخية. ولو صحّ مثل هذا المنظار لما وجدت رياضيات أخرى غير الرياضيات الاقليدية، ولا منطق آخر غير المنطق الأرسطي.

ذلك هو السؤال الذي يُجيب عنه البابُ الثاني من المصنَّف[106]. وما هي العناصر الموضوعة بالفرض والمتعلقة بالشروط الطبيعية (بِنْيَة الانسان العضوية) والاجتماعية (حصول التساكن وضرورة التواصل)، حتى يكون التواصل الهادف الى التفاهم مكوِّنًا للصناعات العامية بدرجات المعقول غير العلمي، وللصناعات القياسية بدرجات المعقول العلمي ؟

يفترض الفارابي معطياتٍ طبيعةً واجتماعيةً تمثّل شروط امكان نشأة اللغة ووظائفها، ومبادئَ عامة تمثّل حدودَ كيفياتِها وخصائصِها. فاما المعطياتُ الطبيعيةُ والاجتماعيةُ المفروضةُ فقد وضعها الفارابي في الفقرات 114 الى 119 من الباب الثاني. وأما المبادئ العامة المفسِّرة لكيفية عمل تلك المعطيات بصورة تجعلها تحدد خصائص النظام اللغوي الانساني فقد ورد ذكرها ضمنها، ورُودَ التفسير والتعليل.

I. فالمعطيات هي :

(1) الجماعة، بما هي عامة أو جمهور، في اجتماع ذي تاريخ ؛

(2) الاختلاف بين قدرات الأفراد الفطرية، في هذه الجماعة ؛

(3) البنية العضوية النفسية القادرة على التواصل ؛

(4) الامكانات الحرة لهذه البنية : أي تعدد الخيارات.

---

(106) منطق المصنف يقتضي أن يكون هذا الباب، الباب الأخير وليس الوسيط (لكن اثبات ذلك يخرج عن مهام بحثنا ولا ضير من الحفاظ على الترتيب الذي عليه الكتاب في تحقيق الأستاذ مهدي). ذلك أن الباب الأخير في ترتيب المصنف كما حُقق يتعلق بنظريتي المخاطبات (التواصل) والسؤالات (العلم)، والباب الأول يعالج مسألة المقولات ونظرية الوجود. واذن فالمفروض أن يتواليا، اذا استندنا الى منطق التأليف الأرسطي (الأول : المقولات بأسسها الميتافيزيقية مقدمة لبسائط العلم، ثم الثالث : السؤالات بأسسها الميتافيزيقية مقدمة لنظرية البرهان، ثم الوسيط، تكوينية العلوم النظرية والعملية بأسسها الميتافيزيقية : خاتمة للعلم والعمل). وفي نص المصنف الكثير من القرائن المؤيدة لهذا الترتيب قد نفحصها في بحث مفرد لها.

II. والمبادئ هي :

(1) مبدأ الاتفاق الأول الناجم عن الصدفة الأولى في التواصل ؛
(2) مبدأ اقتصاد المجهود أو اختيار أدنى الحلول كلفة ؛
(3) مبدأ النسبة بين اللامحدود والمحدود المولد للتقطيع المضاعف ؛
(4) مبدأ الترتيب في الوظائف التواصلية وأدواتها.

وجميع هذه المعطيات والمبادئ افتراضية، بحكم منهج التحليل الذي يعود من المشروطات الى الشوارط، وهو اذن تفسير باستنتاج شروط الامكان المتقدمة من وجود المكن المتأخر، استنتاجا يَخْضَع لضابطَيْن :

* الأول هو تفسير الضروري بالضروري، ومصدره العامل الطبيعي،

* والثاني تفسير الجائز بالجائز، ومصدره العامل التاريخي.

لذلك تضمنت المعطياتُ والمبادئُ شروطَ التداخل بين الطبيعي الضروري والتاريخي الجائز، وذلك من خلال ما في الطبيعي من حدود وامكانات يَنْدرج من خلالها التاريخي في الطبيعي، فيفعل الأول في الثاني بالصورة التالية : فلو انعدم I. 3. لاستحال التواصل. ولو لم يوجد I. 4. لكان التواصل ذا وسط واحد بالنسبة الى جميع البشر. ولكن لو لم يوجد I. 2. لكان لكل فرد ما للآخر، ولكان التفاهم مباشرًا لا يحتاج الى وسيط يصل بين المختلفات. هذا من حيث المعطيات. أما دور المبادئ فهو كالتالي : فلو انعدم II. 3. لكان عدد الرموز بعدد المرموزات، ولاستحال وضع اللغات. ولو انعدم II.4. لاستحال وضع المنظومات الرمزية بدءا من الإشارة وختما باللغة. ولو انعدم II.1. لما فهمنا كيف يمكن أن يبدأ الكلام بين البشر : الأفعال

التصويتية الأولى تصبح عادات ومواضعات، ولو انعدم 2.II. لما وُجد الانتظامُ في اللغة (الصيغ مثلا)، الانتظام المتساوقُ والمتوالي[107].

وهذه الظاهرة الرمزية ذات المعطى الطبيعي (العضوي النفسي) والاجتماعي (التقاء المتواصلين، وموضوع التواصل الذي هو التعاون في العمل، أو التبالغ عامة عاطفيا كان أو معرفيا) هي التي ستكون أوّلَ موضوعات المعرفة الانسانية، بحيث ان الموضوع العلوم الأول ليس ظاهرةً طبيعيةً، بل هو ظاهرةٌ وضعيةٌ صنعها المجتمع، ثم هو يحاول أن يَعْلَمَها. واذن فالمعرفةُ النظريةُ لم تنشأ نشأتها الأولى بالاضافة الى موضوع طبيعي، بل بالاضافة الى موضوع هو من صنع التاريخ الانساني. ففي اطار هذه الظاهرة الاجتماعية التاريخية، أعني ظاهرة التواصل اللغوي أو ظاهرة الوظائف الرمزية للتواصل اللغوي، يتكوّن المدلول الأول للكلي بما هو حصيلة التسمية : «فيحتاج فيما حدثَ في النفس من كليات الألفاظ وقوانين الألفاظ الى ألفاظ يعبر بها عن تلك الكليات والقوانين حتى يمكنَ تعليمُها وتعلُّمُها. فيعمَلُ عند ذلك أحد شيئين : أما أن يَخْتَرِعَ ويركّب من حروفهم ألفاظا لم يُنطق بها أصلا قبل ذلك، وأما أن يَنْقُلَ اليها ألفاظا من ألفاظهم التي كانوا يستعملونها قبل ذلك في الدلالةِ على معان أخر غيرها إمّا كيف اتفق لا لأجل شيء، واما لأجل شيء ما. وكل ذلك ممكنٌ وشائعٌ (....) فيصيّرون عند ذلك لسانَهم ولغتَهم بصورةٍ صناعية يُمْكِنُ أن تُتعلم وتُعلم، وحتى يمكن

---

(107) لكن من البيّن بنفسه أن هذه المعطيات (4.3.2.1.I) والبادي (4.3.2.1.II) ليست الا فرضيات، بفضلها نفهم كون المنظومة اللغوية الانسانية هي على ما هي عليه. وبما هي فرضيات حول أصل اللغة وعلاقتها بالفكر وظروفه العضوية النفسية والاجتماعية التاريخية، تظل دون المعرفة العلمية التي يمكن أن نستمدها من الدراسة الانتربولوجية للشعوب البدائية ولغاتها.

أن تعطي علل كل ما يقولون. كذلك خطوطهم التي بها كانوا يكتبون ألفاظهم، اذا كانت فيها كلياتٌ وقوانينٌ أُحدث كلّها، فالتمس حتى تصيرٌ ينطق عنها، ويمكن أن تُعَلّمَ وتُتعلّمَ بقولٍ. فتصير الألفاظ التي يُعبّر بها حينئذ عن تلك القوانين الألفاظ التي في الوضع الثاني[108]. والالفاظ الأول هي الالفاظ التي في الوضع الأول. فالالفاظ التي في الوضع الثاني منقولةٌ عن المعاني التي كانت تدل عليها. فيحصلُ عندهم خمس صنائع : صناعة الخطابة، وصناعة الشعر، والقوة على حفظ أخبارهم وأشعارهم وروايتها [صناعة الأدب بالمعنى التقليدي للكلمة كما في الأغاني] وصناعة لسانهم وصناعة الكتابة[109].

وهكذا تكون الصناعات العامية - المتجاوزة للصناعات العملية[110] - صناعات ذات موضوعات وضعية، ويكون المفهوم الأول للكلي مفهومًا لكليٍّ

(108) الوضع الثاني تعني أمرين : اما المواضعة الثانية أي الاصطلاح الذي سمّى طبائع الأسماء ووظائفها في النحو مثلا. أو الوضع المكاني بالاضافة الى المرجع حيث تكون اللغة بما هي تسمية للأشياء في وضع أول وتكون اللغة هي تسمية لتسمية الأشياء في وضع ثان. وفي المعنيَيْن يُفيد هذا المصطلح ما يفيده مفهوم ما بعد اللغة . Métalangue

(109) الحروف، II.22. فقرات 136 - 138 - ص 147 - 148.

(110) وحتى الصناعات العملية المتقدمة على الصناعات العامية وجودا، فانها لا تتعامل مع كليات طبيعية، بل ان موضوعاتها كليات وضعية ؛ فهي الحِرَفُ وافعالُ الانسان في الأمور الطبيعية والاجتماعية. ولما كانت الحِرَفُ والافعالُ حلولاً اختيارية يمكن أن تكون بأشكال مختلفة بحسب المكان والزمان، فهي بما تتضمنه من كلي خاص بها ليست طبيعية بل وضعية مثل اللغات. والكلي فيها قابل لأن يكون موضوع قول يجعلها تُتعلم وتُعلم به ؛ جميع الحِرف العملية، بمجرد أن تصبح قابلةً للتّعليم بالقول، تكونُ قد صارت ذاتَ كلياتٍ وهي، ضرورةً، كلياتٌ وضعيةٌ لا طبيعيةٌ. وسنرى أنها ستؤدي دورًا كبيرًا في السَّند الثاني لنشأة العلم

«مَا صَدَقَهُ» أو افراد «ما صدقه» وضعيةً غيرُ طبيعيةٍ هي مفرداتُ اللغة المدروسة : «فتؤخذُ الفاظُهم المفردةُ أولا الى أن يُؤتَى عليها، الغريبُ والمشهورُ منها، فيُحفظ ويُكتب، ثم الفاظُهم المركّبَةُ كلُّها من الاشعار والخُطب، ثم بعد ذلك يَحْدُثُ للنّاظِر فيها تأمُّلُ ما كان منها متشابها في المفردة منها وعند التركيب، وتُؤْخَذُ أصنافُ المتشابهات منها، وبماذا تتشابه في صنف صنف منها، وما الذي يلحق كل صنف منها، فَيَحْدُثُ لها، عند ذلك، في النفس، كلياتٌ وقوانينُ كليةٌ»[111].

واذ لا نطيل في دراسة هذا السند الأول، فلأن الفارابي، يُخرج الصناعات العامية من العلم، ومن ثمّ فالكُليُّ المحدَّدُ فيها، وان اتضحت طبيعتُه الوضعيةُ، قد لا يكون وضعيًا لكونه كلياً علميا، بل لكونه كليا غير علمي، مما يُفْقِدُ هذه الحجةَ دلالتَها الابستمولوجيةَ والانطولوجيةَ التي نسعى الى تحديدها[112]. **فهل الكلي في الصناعات - العلوم - القياسية كليٌّ طبيعيٌ أم كليٌّ وضعيٌ ؟ هل هو مفعول الانسان أم فاعل فيه ؟**

(111) الحروف، II. 22 فقرة 136 ص 147.

(112) لذلك كان لكل لغة نحوها الذي يخصصها. ولكن هل يعني ذلك أن الفارابي ينفي أن يكون للكلام، بما هو خاصية انسانية كلية، علمٌ كليٌّ لا يتعلق بالطبيعي في اللسان بل بالوضعي فيه ؟ هل معنى ذلك أن علمَ اللسان، اذا تجاوز الوضعي في الألسن، يصبح علما طبيعيا يدرس الكلي الطبيعي لا الكلي الوضعي ؟ وهل معنى ذلك ان كلَّ نحو جزئيّ، ولا وجود لنحو كلي مثلا ؟ والكلي في النطق، وليس في اللغات، هو المنطق. لذلك تضمن هذا الكتاب المفاضلة بين الصناعات العامية والصناعات القياسية والأولى مثالها النحو، والثانية مثالها المنطق. ولعل ذلك مما يعلّل ربط الاستاذ مهدي محاولة الحروف بالمناظرة المشهورة بين السيرافي واستاذ الفارابي في المنطق (مقدمة الحروف).

لن نبرح الصناعات العامية حتى نُميّز بين مضمونها الذي هو كليٌّ وضعيٌّ خاصٌّ بلسان ما، وبأدب ماء، وبكتابة ما، وبخطابة وشعر خاصّيْن بالأمة التي نسبنا اليها اللسانَ والأدبَ والكتابةَ المدروسة، والشكلَ الذي صيّر تلك المضمونات موضوعًا لصناعةٍ وصفَها الفارابي بكونها عامية. فما الذي ينقص شكلَها بحيثُ لا يَصُحُّ وصفُها بالقياسية ؟ لنشر أولا الى أن الفارابي لم يعتبرها جميعا عاميةً باطلاق : فالخطابة والشعر يُشاركان في القياسي، رغم عاميتهما. والكليات اللسانية (الطبائع والوظائف النحوية مثلا) والأدبية (المضمونات والاشكال الابداعية التي جعلت الفارابي مثلا يبحث في الكلي الشعري الشكلي والمضموني في كتابه حول فن الشعر الأرسطي[113] دارسا أكبر شعراء العربية المعاصر والمساكن له، أعني أبا الطيب) والرسمية (طبيعة ما يثبت بالرسم من المنطوق) جميع هذه الكليات اذا اعتُبرت مضمونيًا، فهي كليات جزئية تخص أمة دون أمة، ولكنها اذا اعتُبرت من حيث منهجيةَ دراستِها واكتشافها، وتصييرها صناعةً، هل هي عندئذ عامية أم قياسية ؟

وطبعا فهذا التساؤل تستوجبه الوظيفة التي تؤديها الصناعات الموصوفة بالعامية في النقلة منها الى الصناعات القياسية. فسواءٌ كان الوصولُ الى القياسية وصولاً ذاتيا، أو بواسطة استيرادها جاهزةً - وهما الوضعيتان اللتان يصفهما الفارابي في هذا الباب من كتابه - فإنّه يستلزم قدرةَ المؤسسة الرمزية على استيعاب الصناعات القياسية، على الأقل لكي يكون المضمون العلمي قابلا للقول في تلك اللغة، وهو ما يشترط تقدم الصناعات العامية. بحيث أن الفارابي قد اكتشف الدّور الضروري للقاء بين العلوم المساعدة للعلوم النقلية (وهي الصناعات العامية) والعلوم المساعدة للعلوم العقلية

(113) في الشعر، تحقيق عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1953 - فصل : رسالة في قوانين صناعة الشعراء للمعلم الثاني (الفارابي) ص 149 - 158 وخاصة ص 149 - 150 حيث أشار الى عدم اكتمال البحث الأرسطي في المسائل الشعرية.

(وهي الصناعات القياسية)[114]، بما هو شرط التحديد الفلسفي لمنزلة الكلي موضوعا للنظر وللعمل، لكأنّه بذلك يصف الوضعية التاريخية الفعلية في الحضارة العربية التي اصبحت، برفعها الى المطلق النموذجي في هذه المحاولة، تفسيرا عاما لتكوينية المعرفة الفلسفية المتدرجة من الصناعات العامية (الرموز) والعملية (التقنيات) الى الصناعات القياسية (المنطق) والعلوم (الرياضيات)، كما يتبين الآن في دراسة المصدر الثاني.

* * * *

ولننظر الآن في المصدر الثاني الذي يُعَدُّ من مشمولات العلوم العقلية، أعني علمَيْ الرياضيات والمنطق، وكيفية تدخل تكوينيتهما في تحقيق العلم النظري الذي يكون موضوعه كليا نظريا باطلاق، بحثا في طبيعة هذا الكلي هل هي طبيعية أم وضعية ؟ يقول الفارابي، مؤكدا بالمناسبة على وجوب تقدم الصناعات العامية على الصناعات القياسية نشأةً أهلية أو استيرادًا، ما يلي : «فاذا استُوفيت الصنائعُ العمليةُ، وسائرُ الصنائع العامية التي ذكرناها[115]، اشتاقت النفوس الى معرفة أسباب الأمور المحسوسة في الأرض، وفيما عليها، وفيما حولها، والى سائر ما يحس من السماء ويظهر. والى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الاشكال والأعداد والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك. فينشأ

(114) الحروف، I 2 5، الفقرات 154 - 158 ص 157 - 161.

(115) الفارابي لم يذكر في كتابه هذا الآ الصنائع العامية - وهي الصنائع الرمزية الخمس التالية : الخطابة، الشعر، اللسان، الأدب والكتابة. أما الصنائع العملية، فلم يذكر منها أي شيء. لكنه، في فصل الصنائع القياسية، سيحدد طبيعتها بما يغني عن حصرها : «والى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الاشكال والاعداد والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك» : فهذه الصنائع العملية هي اذن جميع الفنون أو التقنيات المتعلقة بالقيس والترتيب المطبق على مواد معينة في البناء أو التجارة الخ..

من يبحث في علل هذه الأشياء، ويستعمل أولا في الفحص عنها، وفي تصحيح ما يصحّح لنفسه فيها من الآراء، وفي تعليم غيره، وما يصححه عند مراجعته الطرق الخطبية، لأنها هي الطرق القياسية التي يشعرون بها أولا. فيحدثُ الفحصُ عن الأمور التعاليمية وعن الطبيعة»[116].

لقد ذكرنا سابقًا بأن المصدر الأول يعودُ الى العلوم المساعدة لعلوم النقل وبيّنّا علةَ ذلك، اذ المثالُ المدروس هو ما حصل فعلا في تكوينيه الصناعات العامية ـ علوم العربية ـ منهجًا، ونتائجَ، وترتيبًا ودورًا. ونقول الآن إن المصدر الثاني يعودُ الى العلوم المساعدة لعلوم العقل، ونعلّله بكون المثال المدروس هو ما حصل فعلاً في تكوينية الصناعات القياسية ـ علوم المنطق والرياضيات ـ منهجًا، ونتائجَ، وترتيبًا، ودورا.

ومثلما اعتمدت دراسةُ الفارابي للصناعات العامية على منهجية مزيجة، بعضها فرضي تخميني، وبعضها تاريخي حقيقي، فهو هنا أيضا استعمل نفس المنهجية :

* فالبعد الفرضي التخميني يتعلق بمصدرَيْ موضوع العلوم أو الصناعات القياسية، وبمصدرَيْ منهجها. فالموضوع مصدرُه ضربان من الموجودات، أحدُهما من صنع الانسان، انه حصيلة الصناعات العملية، أي التقنيات الاجتماعية ذات الشكل الرياضي (الاشكال والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك)، والثاني ليس من صنعه، وهو الموجودات الطبيعية المحسوسة (الأمور المحسوسة في الأرض وفيما عليها وفيما حولها وسائر ما يحس من السماء ويظهر). والمنهج مصدره احدى الصنائع «العامية ـ القياسية» معا، أعني الخطابة، واحدى الصنائع «العملية ـ القياسية» معا، وهي التي لم

(116) الحروف، I.23، الفقرة 140 ص 150.

يذكرها في فصل الصناعات العامية، أعني التعاليم التطبيقية. وبذلك يفترض الفارابي، دون استناد الى مثال تاريخي محدّد، الوصل وكيفيانه بين الصناعتيّن العامية والعملية (في الرمز وفي التقنية) والصناعة القياسية الشاملة لهما في مستوى علمي متجاوز للكلي الخاص الى الكلي العام بحق والذي هو موضوع العلم الفلسفي.

* والبعد التاريخي هو المثال اليوناني الذي حدد مراحله، فأشار الى حصول التمييز بين الطرق الخطبية، والجدلية، والسوفسطانية، وسيطرة الجدلية الى أن تمّ الوصول الى الصناعة القياسية المطلقة، أعني العلم البرهاني بصورة لم يستطع الفارابي ايضاحَها، لكونها، فعلا، لم تتضح كما يجب في المثال التاريخي المدروس، أعني في تكوينية المنطق عند اليونان عامة، وعند أرسطو بوجه خاص[117]. يقول الفارابي واصفا هذه التكوينية : «فلا تزال تُستعمل الطرق السوفسطائية والخطبية والجدلية الى أن تكتمل المخاطبات الجدلية، فتَتَبيّن بالطرق الجدلية أنها ليست كافية بَعْدُ أن يَحْصُل اليقينُ. فيَحْدُث عندئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين. وفي خلال ذلك، يكون الناس قد وقعوا على

---

(117) لا بد هنا من الاشارة الى ضربين من التسليم باكتمال المعرفة العلمية :

* المضموني، وهو الضرب الذي يعتبر أصحابه الحقائق العلمية كلها قد اكتشفت ولم يبق الاّ تعليمها وتعلمها، ولعل هذا هو الذي غلب على الفهم الرشدي لأرسطو، فسيطر على المدرسية سيطرة تامة.

* الشكلي، وهو الضرب الذي يعتبر أصحابه الطرق العلمية كلها قد اكتشفت ولم يبق الاّ تعليمها وتعلمها، ولعل هذا هو الذي غلب على فهم الفارابي لأرسطو.

ولكن لما كان هذا الضرب الثاني - كمال الشكل - علّة في تحجر المضمون أصبح الضربان مؤديين الى نفس النتائج ؛ اذ أن الشكل العلمي الأرسطي غير قابل للفصل عن مضمونه. وادراك ذلك هو الذي سيمكن من تجاوز نظرية النظر ونظرية العمل التي فرضتها الافلاطونية المحدثة العربية عند ابن تيمية وابن خلدون.

الطرق التعاليمية، وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم، مع ذلك، الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية، وتتميز بعض التميز. ويميل الناس مع ذلك الى علم الأمور المدنية، وهي الأشياء التي هي مبدؤها الارادة والاختيار. ويفحصون عنها بالطرق الجدلية مخلوطةً بالطرق اليقينية، وقد بُلغ بالجدلية أكثر ما أمكن فيها من التوثيق، حتى كادت تصير علمية. ولا تزال هكذا الى أن تصير الحال في الفلسفة الى ما كانت عليه في زمن أفلاطون. ثم يُتداول ذلك الى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس، فيتناهى النظرُ العلميُّ، وتُميز الطرقُ كلُّها وتَكْمَلُ الفلسفةُ النظرية والعملية[118] الكلية». [119].

وطبعا فهذا الوصف لا يحتاج الى تدليل لاثبات علاقته بمثال التكوينية اليونانية للصناعات القياسية. فاسم أفلاطون وأرسطو، ومصطلح السفسطة والجدل والخطابة والبرهان والتعاليم، كلها دلائل لا شك فيها على أن النموذج اليوناني أُخذ مثالا لتحديد طبيعة تكوينية العلم البرهاني عامة، كما لم نكن بحاجة الى اثبات علاقة التكوينية العربية للصناعات العامية، في الفصل السابق من كتاب الفارابي بالوصف العام الوارد فيه لتكوينية الصناعات العامية عامة، بصرف النظر عن المثال العربي. لذلك فلنمر مباشرة الى تحديد طبيعة الكلي الذي هو موضوع العلوم النظرية ذات المنهجية القياسية.

---

(118) في النص المحقق نجد كلمة «عامية» عوضا عن «عملية» التي وضعناها بديلا عنها وذلك للسببين التاليين. أولا : لا معنى لفلسفة عامية تكتمل في الغاية عند أرسطو، وهي شرط مقدم على بداية الطرق القياسية، هذا ان سلمنا بصحة مثل هذه العبارة «فلسفة عامية». وثانيا : لأن الفلسفة العملية الكلية تعني المبادئ الكلية للعمل، أي ما ليس تاريخيا في العمل الانساني بمصطلح الفارابي (تحصيل السعادة، الفقرة 19 ص 63).

(119) الحروف، II، 23، الفقرة 142 ـ 143 ص 151 ـ 152.

ان تطور الصناعات العامية (أي العلوم التي موضوعَها الظاهرة اللغوية وتوابعها : الخطابة والشعر، والأدب، واللسان والكتابة) ولَّد، بالتدريج، منهجياتٍ لم تُؤَدِّ الى آخرةِ الصناعات القياسية الاّ بفضل تطور الصناعات العملية (أي الرياضيات التطبيقية أو التجربية أو ممارسة القيس والترتيب عامة على المواد) التي ولَّدت الصناعات أو الطرق التعاليمية ذات الموضوعات غير الطبيعية. وباللقاء الحاصل بين هذين التطورين - تطور الصناعات العامية، وتطور الطرائق التعاليمية التي موضوعها الصناعات العملية - يحدث اكتشاف الصناعة القياسية المطلقة أو المنطق. فكيف ذلك ؟ وما هي مراحله ؟

المرحلة الأولى : «فاذا استُوفيت الصنائع العملية وسائر الصنائع العامية التي ذكرناها اشتاقت النفوس الى معرفة أسباب الأمور . . . . . . فيحدث الفحص عن الأمور التعاليمية وعن الطبيعة». وذلك بالطرق المتوفرة عندئذ، أي قبل اكتشاف الطرق العلمية القياسية : وهذه الطرق هي الخطبية.

المرحلة الثانية : تضاف الى الفحص بالطريقة الخطبية الطريقة الجدلية والسوفسطائية الى أن تكتمل أرقاها، أي الطريقة الجدلية.

المرحلة الثالثة : تجاوز الطريقة الجدلية لنفسها واثبات عدم يقينيتها بذاتها : «فتّبين بالطرق الجدلية أنها ليست كافية بَعْدُ في أن يحصل اليقين».

المرحلة الرابعة : اكتشاف موضوع بحث جديد هو طرق التعليم والعلم اليقين : «فيحدث عندئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين»..

المرحلة الخامسة : «وفي خلال ذلك، يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية، وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينة وتتميز بعض التميز» : خلال ذلك : ما هو «ذلك» المشار اليه ؟ أهو المراحل الأربع السابقة، أم المرحلة الرابعة السابقة فقط ؟

المرحلة السادسة : الجمع بين الجدل والطرق اليقينية بعد أن كادت الأولى أن تصير علمية، ولكن في موضوع جديد هو الأمور المدنية.

المرحلة السابعة : «ولا تزال الحال هكذا الى أن تصير الحال في الفلسفة الى ما كانت عليه في زمن أفلاطون» : اذن تقدم منهجي في الجمع بين الجدل الذي كاد يصير علميا والطرق اليقينية مع جَمْع مَوْضُوعِي بين المدني والطبيعي.

المرحلة الثامنة والأخيرة : مرحلة أرسطو : «ثم يتداول ذلك الى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس، فيتناهى النظر العلمي وتُميز الطرق كلها، وتَكْمُلُ الفلسفة النظرية والعملية الكلية».

وبيِّن أن بعض هذه المراحل قابلٌ للتعيين، بحيث يمكن أن ننسبه الى شخصٍ أو مدرسةٍ معيَّنَةٍ، في الفكر اليوناني (بالاضافة الى التي عينها الفارابي، مثل المرحلة الافلاطونية، والمرحلة الأرسطية). فالمرحلة الأولى لا نستطيع نسبتها الى أحد أو مدرسة في الفكر اليوناني ؛ والثانية، ما دامت تتحدث عن اكتمال الجدل، فهي يونانية متقدمة جدّاً على المراحل الموالية، ولعلّها زينونية بارمينيدية، وكذلك الثالثة. أما المرحلة الرابعة فتبدو، بيُسر، قابلةً للنسبة الى الحركة السوفسطائية التي جعلت من التعليم وطرقه موضوعا ممتازا لفكرها. والمرحلة الخامسة لعلها ليست مرحلةً خاصةً، بل هي متخلّلةٌ للأربعة السابقة، وهي تُنسب الى الرياضيين. وكل هذه المراحل الخمس الأولى حدثت قبل سقراط، أي في القرنين السادس والخامس، لأن المرحلة السادسة هي المرحلة السقراطية : الأمور المدنية. أما المرحلتان الأخيرتان فنسبتهما الى صاحبيْهما صريحةٌ في النص : أفلاطون وأرسطو.

لكن هذه المراحل، رغم ما يبدو عليها من تسلسل واضح، تطرح مسألتين تتسمان بمفارقة عجيبة :

* الأولى : هي مسألة التداخل بين التطور في الطرق وظهور موضوعات جديدة : وخاصة موضوعي الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، والفحص في الأمور المدنية، في حين كان المنطلق الفحص في الأمور التعاليمية وفي الأمورالطبيعية بالطرق الخطبية.

* الثانية : هي مسألة التدخل الفجئي للطرق التعاليمية التي «تكاد تكتمل وتكون قد قاربت الكمال» والدور النموذجي الذي أدته في التمييز بين الطريقة الجدلية والطريقة اليقنية : «فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية والطرق اليقنية».

فأيٌّ دور يمكن أن يُنسب الى هذه الموضوعات الجديدة ؟ وكيف يكون الناس، في خلال ذلك، أي خلال الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، أو خلال المراحل السابقة وهي أربع . . . قد وقعوا على الطرق التعاليمية ؟ فهل هذا الوقوع بالصدفة كما توحي به الكلمة ؟ وما معنى خلال ذلك ؟ وما هي طبيعة هذا الموضوع الجديد «الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين» ؟ وكيف سيتحدد الكلي النظري وما هي طبيعته : هل هي طبيعية أم وضعية ؟

ها نحن اذن نكتشف بؤرة الإشكال الذي يعالجه الفارابي، والمنطلق الجديد الذي وصلَ اليه في تحديد منزلة الكلي النظري وطبيعته المزيجة بين الوضعي والطبعي كما نبيّنه : «فطرق التعليم والعلم اليقين» كموضوع للبحث مكّنت من اللقاء بين الطرق المستمدة من الصناعات العامية المتدرجة نحو الصناعات القياسية، بما هي نقله من موضوعات وضعية (كليات الألفاظ الخاصة بأمة) الى موضوعات مفصولة عن الألفاظ ومتجاوزة لتعدد اللغات تجاوزًا يجعلها تُظن طبيعية للانسان لا وضعيةً للأقوام، (كليات المعاني التي تشمل

الانسان)[120]. والطرق المستمدة من الصناعات العملية المتدرجة نحو الصناعات القياسية، بما هي نقله من موضوعات وضعية (كليات الموازين، ووحدات القيس، وكل ما هو رياضي في الصناعات العملية، الخاصة بأمة) الى موضوعات مفصولة عن الأدوات والآلات، ومتجاوزة لتعدد التقنيات تجاوزا يجعلها تُظَن طبيعةً للانسان لا وضعية للأقوام (كليات المقاييس التي

---

(120) الحروف II.25، الفقرة 156 : «وينبغي أن تؤخذ المعاني الفلسفية اما غير مدلولٍ عليها بلفظ أصلا، بل من حيث هي معقولة فقط، واما ان اخذت مدلولا عليها بالالفاظ، فانما ينبغي أن تؤخذ مدلولا عليها بألفاظ أي أمة اتفقت». ص 159. ولعل في هذا ما يبرر محاولة المحقق الساعية الى ربط تأليف هذا المصنف بحادثة المناظرة بين السيرافي أستاذ الفارابي في المنطق حول المفاضلة بين النطق اليوناني والنحوالعربي، المقدمة، صفحات 47 ـ 49. ونحن اذا وافقنا المحقق حول احتمال العلاقة بين الكتاب وهذه الحادثة، فاننا لا يمكن أن نسلم بأن كتاب الحروف هذا مطابق لكتاب الحروف بمعنى شرح الفارابي للميتافيزيقا، الاّ اذا كان القصد.شرح الأسس الميتافيزيقية للمنطق بما هو صناعة قياسية أما اذا كان القصد مقالته .في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة، (ص 31 من المقدمة) فهذا ما لا يمكن قبوله لعلتين :

أولا : لأن الموضوعات التي يتضمنها الكتاب أعني المقالتين الأولى والثالثة تنتسب الى المنطق أكثر من انتسابها الى الميتافيزيقا، خاصة والفارابي يقول في الفقرة 17 ص69 بأن ما بعد الطبيعة تنظر في الأشياء الخارجة عن المقولات ونظرها فيها، كما في الرياضيات، بالعرض من حيث إنها ناتجة عن الأسباب التي هي موضوع ما بعد الطبيعة.

ثانيا : لأن اهم اشكاليات كتاب ما بعد الطبيعة لا وجود لها في هذا الكتاب : مثل نظرية المثل، ونظرية الاله، ونظرية العلة، ونظرية مبادئ العقل الخ. . .

هذا فضلا عما في الكتاب من أمور لا علاقة لها بالمباحث الأرسطية : مثل كل مضمون الباب الثاني من الكتاب، وعما تمتاز به الأعمال التعليمية الفارابية من اللصاق بالنص، وهو ما لا يتوفر في هذه الحالة (قارن بشروحه وكتاباته التعليمية المنطقية مثلا).

تشمل الانسان)[121]. وبفضل هذا اللقاء، صار التمييز بين المعرفة الجدلية والمعرفة اليقينية ممكنا.

واذن فالكلي النظري الذي سيكون موضوع العلم اليقيني هو الموضوع الذي ينتج عن اللقاء بين نقلتين :

الأولى : من الصناعات العامية الى الصناعات القياسية التي موضوعها اللغة وتوابعها : من علم اللغة الى علم المنطق.

الثانية : من الصناعات العملية الى الصناعات القياسية التي موضوعها التقنية وتوابعها : من علم الرياضيات التطبيقية الى علم الرياضيات الخالصة.

في الحالة الأولى، المعلوم هو القول؛ لكنه في الصناعات العامية، هو قول خاص بأمة، لذلك فالكلي الذي فيه يكون كليًا خاصا بامة لا يعم الانسان. وهو، في الصناعات القياسية القولية، قول عام، لذلك فالكلي الذي فيه يكون كليا عاما يعم كل الانسان. ولذلك فهو غني عن التعيُّن اللغوي باطلاق، ويمكن أن يقال بأي لغة وقد تكون لغة اصطناعية خالصة[122].

---

(121) الحروف II، 23، الفقرة 140 ص 150 ،اشتاقت النفوس . . . الى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الأشكال (الهندسية العملية) والأعداد (العدد العملي) والمناظر (البصريات العملية) في المرايا والألوان وغير ذلك،.

(122) الحروف، III، 25، الفقرة 157 ص 159 : ،فلذلك رأى قوم أن يعبروا ، نها بألفاظ اشباهها، بل رأو أن الافضل هو ان تُجعل لها أسماء مُخترعة لم تكن قبل ذلك مُستعملة عندهم في الدلالة على شيء أصلا مُركبة من حروفهم على عاداتهم في اشكال الفاظهم،. وطبعا فهذا الحل الذي كان سيجعل المنطق والفلسفة صورية خالصة من جنس اللغة الرياضية الصورية الخالصة لم يحبذه الفارابي، رغم كونه اعتبره ممكنا واقل اشكالا في التعبير العلمي (مع ملاحظة ان الفارابي لم ير من المشكل الآ وجهه الاصطلاحي الدلالي. اما وجهه المتعلق بنحو اللغة العلمية التاليفي فقد أهمله).

وفي الحالة الثانية، المعلوم هو ما استنبطته الصناعات العملية، أي التقنية، لكنه، في الصناعات العملية، هو تقنية خاصة بأمة. لذلك فالكلي الذي فيه يكون كليًا خاصًا لا يعم الانسان؛ وهو في الصناعات القياسية الرياضية تقنية عامة. لذلك فالكلي الذي فيه يكون كليا عاما يعم كل الانسان. لذلك فهو غني عن التعيُّن التقني باطلاق، ويمكن أن يتعين في أي تقنية.

فأيُّ شيء هو هذا الأمر الذي يكون لغةً كليةً وتقنيةً كليةً أو منطقا خالصا، ورياضيات خالصة ؟ هل هو أمر طبيعي أم أمر وضعي، أعني هل هو ذو وجود طبيعي، أم هو من صنع العقل الانساني ؟ كيف نفهم منتوج فعالية الانسان المنتجة للغات، وفعالية الانسان المنتجة للتقنيات وعلاقة المنطق والرياضيات بهما بوصفهما علم الكلي فيهما ؟ لماذا يُعَدُّ الكلي، الحاصل بعد النقلة، طبيعيًا، في حين أن مصدَره وضعيٌّ ؟ هل الكلية تُصبح طبيعيةً، وتفقد الوضعية بمجرّدِ صَيْرُورَتِها شاملةً لفعاليةِ القول وفعالية التقنيةِ الانسانيتَيْن، بما هما مجردتان عن كل خصوصية تعود الى ظرفيات اللغة والتقنية ؟

ما نعجب له هو حصولُ طرائق العلم اليقين في دراسة ما انتجته الصناعات العملية، قبل حصوله في دراسة ما انتجته الصناعات العامية المتدرجة الى الصناعات القياسية، أي في التعاليم قبل المنطق، ونقصان الحصول الأول، وتمام الحصول الثاني، حسب الفارابي. فالتعاليم صارت علمية قبل المنطق؛ والمنطق، بما هو علم، ليس الاّ اكتمالُ طرق البرهان التي هي حالات خاصة في الرياضيات. فهل الكلي النظري، بما هو موضوع المنطق، وبما هو موضوع التعاليم، ينتقل من الطبيعة الوضعية الى الطبيعة الطبيعية، بمجرد الانتقال من خصوصيات اللغات المختلفة (الصناعات العامية) الى كلياتها (الصناعات القياسية)، ومن خصوصيات التقنيات المختلفة (الصناعات العملية) الى كلياتها (الصناعات التعاليمية) ؟

هل يعني ذلك أن المصدريْن التاريخيَيْن الاجتماعيَيْن للموضوعات والمناهج العلمية، يُصبحان طبيعيَيْن فيَحْتاجَان الى التفسير النفسي الميتافيزيقي، بديلا عن التفسير التاريخي الاجتماعي[123]، بمجرد تجاوز خصوصياتها الاجتماعية والتاريخية (اللغات والتقنيات)، فيكونُ الكلي الطبيعي موضوعا ومنهجا هو الكلي الوضعي الذي تخلّص من خصوصيات اللغات والتقنيات، دون أن يفقد وظيفتَه الذريعية ؟ اذ هو يبقى شرط التفاهم والتواصل بين العقول، بما هي عقول انسانية : «وليس يمكن أن يكشف ما غلط فيه هؤلاء (نفاة الكلي بدرجات النفي الثلاث) الاّ أن توضع الناطقة والتعليم والتفهيم فيما بيننا وبينهم . . والاّ لم يكن بيننا وبين النبات والحجارة فرق. فأما اذا وضعنا حيوانا وانسانا، لم يكن بدّ من التعليم والتفهيم ؛ بل تجعل ذلك بما شئت من الأمور، بعد أن تكون مفهمةً أو دالةً من بعض لبعض. واذا كان كذلك عادت المعقولات على ما رُتّبت»[124].

ولكن كيف يمكن أن يتفق هذا الكلي مع منزلته الافلاطونية والأرسطية ؟ أعني كيف يصبح هذا الكلي ذا وجود خارج الصناعات العامية والصناعات العملية التي ولّدته موضوعًا ومنهجًا، حتى بعد أن يسمُوَ عنها، عند ما يصير قياسيًا موضوعًا ومنهجا ؟ هل يُعَدُّ ذلك شرطا ميتافيزيقيا. بدونه يمتنع أن نفهم ما صار موجودا بفضل التاريخ والمجتمع الانسانيَيْن ؟ فيكون الكلي

---

(123) فيكون بذلك التاريخي والاجتماعي في المعرفة ما لم يبلغ الكلية فيها، ومن ثم ما ليس علميا في المعرفة الانسانية ؛ وبذلك يُصبح العلميُ والكليّ، بالضرورة، ما هو واحد عند الانسان وراء المختلف التاريخي والاجتماعي. انه طبيعة العقل الذي يعودُ علمه الى علم النفس وعلم ما بعد الطبيعة في الفلسفة القديمة والوسيطة التي تنفي تاريخية العلم والعقل، ومن ثم تاريخية الكلي النظري بما هو الموضوع المعلوم في النظر، والمعمول في العمل.

(124) الحروف، I، 7، الفقرة 30 ص 77.

النهاية، الناتج عن الكلي البداية، واقعيًا وطبيعيًا من حيث ذاته، وهو إسْمِيّ وَضْعِيّ من حيث وصول الانسان اليه وصولاً تدريجيًا ؟

ان التفسيرَ الوحيد المقبول للمنزلة الميتافيزيقية التي ينسبها الفارابي الى الكلي، بما هو معقول (صورة - اثر) في الذات الالهية نموذجًا للايجاد، و(صورة - اثر) في الذات الانسانية نموذجا للعلم، لا يمكن أن يكون غير هذا : حصر التاريخية في بلوغ الانسان الى هذا الكلي المعلوم، ونفي التاريخية عن الكلي المعلوم نفسه، بحيث يكون الكلي النظري في ذاته غير تاريخي، رغم أن تعييناته - بما هو موضوع (اللغات والتقنيات) وبما هو منهج (الصناعات العامية والصناعات العملية) - لا تكون الاّ تاريخية. فاذا بلغ هذا التدرج التاريخي الى الكلي النظري انتهى عند البنية الانطولوجية للعقل وللوجود، وهي بنية واحدة يلتقي بُعْدُها المعرفي وبُعْدُها الوجودي في العلم البرزخ بين الطبيعي وما بعد الطبيعي، علم النفس (علم نفس العقل وجودا)، وعلم المنطق (علم منطق المعقول معرفة)، حيث يكون الأول تعين العقل الوجودي، ويكون الثاني تعين الوجود العقلي[125]، الذي يكون مفارقا (أفلاطون) أو محايثا (أرسطو)، أو صورا وآثارا بها يكون فعلُ الايجاد الالهي (الفارابي)[126].

---

(125) علم نفس العقل هو علم الوجود الطبيعي للعقل ؛ أي ان المعقولات تُصبح ذات قيام طبيعي في الذات العاقلة التي هي موجود طبيعي هو الشخص الانساني بما هو حيوان ناطق. وعلم منطق الوجود هو علم الوجود في المعرفة ؛ أي ان الوجود يصبح معقولا ذا قيام غير طبيعي في منظومة المعقولات التي هي موجود منطقي لا طبيعي، بحيث إن نسبة علم نفس العقل الى المعقولات كنسبة علم البرهان إلى الموجودات، الأول يجعل الوجود المعقول كائنا طبيعيا، والثاني يجعل الوجود الطبيعي كائنا عقليا.

(126) وهو ما تم التدليل عليه في بداية الفصل، أعني في المحاولة الأولى الواردة في كتاب الجمع.

لذلك لا يمكن الاّ نعجب من خلو هذا المصنف من باب رابع يتجاوز هذا التفسير التاريخي الاجتماعي لتكوينية العلوم النظرية المؤسسة للعمل (الفلسفة المؤسسة للملة) الى تفسير ميتافيزيقي نفسي (أي طبيعي بلغة ارسطو، اذ أن علم النفس جزء من علم الطبيعة) نجده عادة في نظرية المعرفة والعقل الفلسفية التقليدية، عند دراسة مسألة التعقل[127] بما هي المبدأ المفسّر للمعرفة (نظرية المعرفة)، وللوجود (نظرية الفيض).

ان تكوّن الكلي موضوعًا ومنهجًا، في مجاليْ الصناعات غير القياسية، أعني الكلي في الصناعات العامية الخمس، والكلي في الصناعات العملية التي ذكر منها الفارابي الهندسة والعدد والمناظر، قد جعلَ طبيعتَهُ وضعيةً لا طبيعيةً ؛ أي إن «ما صدق» الكلي المعلوم في الحالتين ليست أعيانه ظاهراتٍ طبيعيةً، بل هي ظاهراتٌ من وضع الانسان في لغته أو في حِرَفِهِ. فهل تقتضي الصناعات القياسية، بالضرورة، أن يكون موضوعها كليا بمعنى الكلي الطبيعي الذي يكون أعيان «ما صدقه» كائناتٍ طبيعيةً، ليست من صنع الانسان ؟

ذلك ما يمكن أن نستنتجه من ملاحظة طبيعة النقلة النوعية الحادثة، عند البلوغ الى الصناعات القياسية ؛ فقد انتقل قصدُ النظر من الظاهرات اللغوية والتقنية الى موضوعين جديدين، هما : الطبيعة والظاهرات الرياضية التي استنبطتها الصناعات العملية. لكن هذا الاستنتاج متسرّع، لأن الجزءَ الثاني من المقصود، في هذه الحالة، ليس من الكليات الطبيعية، بل هو من الكليات الوضعية : ما استنبطته الصناعات العملية. وما يرجّح رفضَنا لهذا الاستنتاج المتسرّع، هو طبيعة هذا الموضوع الجديد الذي أشار اليه الفارابي في

(127) مثلما هو الشأن في كتابه : رسالة في العقل، تحقيق الأب بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق بيروت 1986.

رابعة مراحل التكوينية التي وصفنا : أعني المجال الذي تم فيه اكتشاف الطريقة العلمية اليقينية بالإضافة الى المجال الرياضي.

ولنعد الى نص الفارابي : «فلا تزال تُستعمل الطرق السوفسطائية والخطبية والجدلية الى أن تكمُل المخاطباتُ الجدليةُ فتَبيّن بالطرق الجدلية أنها ليست كافيةً بَعْدُ في أن يَحصُلَ اليقينُ، فيَحْدُث، حينئذ، الفحصُ عن طريق التعليم والعلم اليقين. وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية، وتتميز بعض التميّز[128]»[129]. فما هو هذا الموضوع الجديد : «الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين» ؟ فهو ليس الكلي الذي اشخاصٌ «ما صدقه» كائناتٌ لغويةٌ، ولا الذي اشخاصٌ «ما صدقه» كائناتٌ رياضيةٌ، ولا الذي اشخاصٌ «ما صدقه» كائناتٌ طبيعيةٌ، ولا الذي اشخاصٌ «ما صدقه» كائناتٌ مدنيةٌ، بل هو الكلي الذي أشخاصٌ «ما صدقه» طرقُ التعليم والعلم اليقين، وهي طرق تستند الى شكل المخاطبات الخبرية، بصرف النظر عن مضمونها : وذلك هو علم المنطق.

ولكن نظرية المخاطبات التي تميز بين المخاطبة العلمية والمخاطبات الأخرى، والتي تحدّد طُرقَ التعليم والعلم اليقين لا تدرس ظاهرةً طبيعيةً، رغم كونها كذلك ليست لغويةً، ولا رياضيةً ولا مدنيةً، بل هي منطقيةٌ بمعنَيي المنطق عند أرسطو :

---

(128) ليس من اليسير تحديد طبيعة العلاقة بين المنهجية الرياضية والمنهجية المنطقية الفلسفية ببعديها الجدلي (الافلاطوني) والتحليلي (الأرسطي) رغم التأكد الواضح من أمرين :
* التعريف الافلاطوني للجدل بالمقارنة مع الطريقة الرياضية، مما يفيد بدون أدنى شك تقدم الطريقة الرياضية المعلومة من مصنفات الأصول على الفلسفتين الافلاطونية والأرسطية : وذلك رغم ما يحاول أبراد. زابو اثباته، داحضًا بول تانوري، في تحديده لدور الجدل في الرياضيات : APRAD SZABO, Les débuts des mathématiques grecques-trad franc. Vrin Paris 1977, 3e partie § 10 pp. 268 et ss.
* التعريف الأرسطي لبنية القول العلمي بالمقارنة مع الطريقة الرياضية وبنية الاصول بمعناها الاقليدي - رغم تأخر اقليدس على ارسطو - مما يفيد بدون أدنى شك، أن المنهجية الاستدلالية الرياضية أدت دورا كبيرا في تحديدالمنهج البرهاني عند أرسطو. راجع Sir D. Ross, Aristotle London 8the ed, 1971 pp 32-33.
وقد أكد ابن تيمية نفس الراي كذلك : ابن تيمية الرد على المنطقيين ص 137 «فكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة». راجع كذلك كتابنا ابستمولوجيا أرسطو، الدار العربية للكتاب، من 1985 الباب الأول - الفصل الرابع.

(129) الحروف، II، 23، الفقرة 142 ص 151.

* نسق الاستدلال الصوري، بمعنى القياس المجرد من المضمون (التحليلات الأولى).

* نسق الاستدلال المادي، بمعنى القياس ذي المضمون (المشهور، الذاتي، المظنون مشهورل أو ذاتيا : المواضع، البرهان، والتبكيتات)

وقد حدد أرسطو نظرية المخاطبات التي ينتسب اليها هذا الموضوع الجديد[130] لينتهي الى تمييز المخاطبة العلمية : «والمخاطبة العلمية يُقْتَضَى بها علمٌ

---

(130) وقد جاء هذا التحديد في الباب الثالث الفصل 26، الفقرات 159 الى 162 صفحات 162 ـ 164. وتتضمن هذه النظرية أربعة اكتشافات مهمة قام بها الفارابي، ولا أعلم أن أحدا تقدم اليها عليه بهذه الدقة والتناسق :

(1) الاكتشاف الأول : معيار تصنيف المخاطبات بما هي تواصل فيه طرفان : المتكلم والمخاطب في الاتجاهين :

هدف القول ← * الاقتضاء : وهو نوعان اقتضاء قول، أوْ اقتضاء فعل.

هدف القول ← * الاعطاء : وهو نوعان (مع تردد) جازم بأنواعه (الموجب، السالب، الحملي، الشرطي)؛ ثم المعبر عن انفعالات مثل التعجب والتمني. والفارابي اعتبره من جنس الجازم مع جهة تتعلق بما يُخبر به أو بما قُرن به في تأليفه أو في شكله.

(2) الاكتشاف الثاني : معيار ترتيب المخاطبات :

* النداء وهو اول المخاطبات وله قوة القول التام الذي يقتضي الاصغاء : دعوة الى الاصغاء. وهو اذن الإقتضاء الأول.

* يأتي بعد ذلك مقصود الخطاب. وقد يكون اقتضاء أو اعطاء (مثلا استفهام أو اعلام).

* والاعطاء يمكن أن يكون ابتداء أو جوابا عن اقتضاء متقدم.

* خطاب الاقتضاء يقتضي، بما هو فعلٌ، فعلاً.

(3) الاكتشاف الثالث : معيار الفصل بين القول والنطق :

* القول (enoncé) : وهو مركب من ألفاظ ومعان حاصلة عن النطق.

* النطق أو التكلم : (enonciation) استعمال الألفاظ والنطق بها.

(4) الاكتشاف الرابع : رد جميع أصناف المخاطبات الى الخبري وتجاوز الفصل بين الخبري والانشائي : اذ أن التعجب والتمني والسؤال والطلب الخ . . . كلها خبرية + جهات تضاف الى الخبر (Modalités) : خبر + انفعال يصف الذات المتكلمة، وهو الجهة.

شيءٍ أو يُفاد بها علمٌ شيءٍ ما. وهي بضربَيْن من الأقاويل : إمَّا السُؤال عن الشيء، وإمَّا القول الجازم، واما جوابٌ عن السؤال، واما ابتداء[131]. والعلم الذي يقتضي أن يقال اما أن يُعتقدَ شيءٌ ما ويُتصورَ ويُقامَ معناه في النفس، واما أن يُعتقدَ وجودُه او وجودُه وسببُ وجوده. وليس ها هنا علم آخر غير هذه الثلاثة[132].

فهل هذه المخاطبة العلمية ذات الدرجات الثلاث (تصور المعلوم دون اثبات وجوده أو نفيه، تصور المعلوم مع اثبات وجوده أو نفيه، تصور المعلوم مع اثبات الوجود وعلته أو نفيهما) بما هي هكذا موصوفة بهذه الشرائط، وخاضعة الى بعض الصور، هي صور القول القياسي بالمعنى الأرسطي، هل هي أمرٌ طبيعيٌ أم صناعيٌ من وضع الانسان ؟ ذلك هو مدار النقاش حول طبيعة الكلي النظري المعقول، وخاصة عند ابن تيمية الذي سيعتبره مجردَ مُواضعة وتقنية رمزية لترتيب المعلومات، قابلة لأن تكون بأشكال اخرى مغايرة[133]. ولما كان الفارابي قد حدّدها بكونها طرقَ التعليم والعلم اليقين، فقد اعتبرها من جنس الكلي الذي ارتقت اليه الصناعاتُ العامية والصناعات العلميةُ، أعني العلوم التي جعلت من المجرّدات اللغوية، والمجردات الرياضيات موضوعًا لها ؛ إنها صناعات أو تقنيات من جنس ثالث، غير جنسي الصناعات العامية، والصناعات العملية.

---

(131) الجواب والابتداء ليسا ضربين من الأقاويل بل هما نوعا القول الجازم.

(132) الحروف، III، 26، الفقرة 162 ص 164.

(133) ابن تيمية، الرد على المنطقيين بكامله وخاصة قسمه الأول المتعلق بمناقشة المنطق منطقيًا.

فبعد الحرف أو الصنائع العملية[134] التي انتجت موضوع الرياضيات (الأشكال والاعداد والمناظر الى غير ذلك)، وبعد التواصل اللغوي الذي انتج موضوع الصنائع العامية الخمس (الخطابة، الشعر،اللسان، الأدب، الكتابة)، ها نحن نكتشف صنائع من جنس جديد هي ،المخاطبات والسؤالات وطرق التعليم والعلم اليقين، التي انتجت موضوع الصناعات القياسية بدرجاتها الخمس كذلك (الخطابة والشعر - وهما عاميتان ثم قياسيتان - والجدل، والبرهان - والسفسطة التي هي جدل أو برهان زائف). فكيف يصبح هذا الموضوع غيرَ وضعي، وكيف يُعدُّ الكليُّ الذي فيه كليًا طبيعيًا ؟

ان هذه الصنائع، التي تنتسب الى جنس جديد، ليست بمعزل عن ضربَيْ الصنائع الأوليّن (الصناعات العملية والصناعات العامية)؛ بل هي نتيجة لتعليمهما بالقول، أي ان الصناعات العامية والصناعات العملية بمجرد أن تُصبح تُعَلّم وتُتعلّم بقول، يكون هذا القول الذي تُعلّم به وتُتعلّم الصناعات العامية والصناعات العملية قولاً من جنس غيرهما. فالخطابة مثلا، بما هي فعلٌ منتظمٌ، ليست بَعْدُ من المخاطبة العلمية؛ والقول الذي يصفها كما هي ليُعَلّمَهَا لغيره مثلا، ليس خَطَابِيًا، رغم كون موضوعه خطابيا. وكذلك تقنية القيس، مثلا، بما هي فعلٌ منتظمٌ ليست بعد مخاطبة علمية، والقول الذي

---

(134) مفهوم العمل يُستعمل عادة في معنى العمل بالمعنى المدني والخلقي ويتعلق بالسلوك الانساني الجماعي أو الفردي من حيث تعلقه بالقيم. لكن الفارابي يستعمله هنا بمعنى الحرف والمهن. وقد ميز الفارابي هذين المعنيين للعمل في كتاب السياسة المدنية ،والناطقة منها نظرية وعملية. والعملية منها مهنية ومنها مروّية . . . والعملية هي التي بها يُعرف ما شأنه ان يعمله الانسان بارادته. والمهنية منها هي التي بها تُحازُ الصناعات والمهن. والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء شيء مما ينبغي ان يعمل أو لا يعمل،. السياسة المدنية تحقيق فوزي متري نجار طبعة أولى المطبعة الكاثوليكية بيروت 1964 ص 33.

يصفُها كما هي ليعلّمَها للغير مثلاً، ليس تَقْنِيَةَ قَيْسٍ، رغم كونِ موضوعه تقْنِية قَيْسٍ[135]. وهذان القولان الواصفان لعملٍ، هو صناعةٌ عاميةٌ أو صناعةٌ عملية، ليسا صناعةً عاميةً ولا عمليةً، بل هما صناعةٌ قياسيةٌ أو مخاطبةٌ علميةٌ، بلغة الفارابي، اذ هما خضعا لشرائط هي شرائط المنطق الأرسطي. لذلك فلا غرابة أن يكون التطور في «طرق التعليم والعلم اليقين» قد حدث، خلال تعليم الصناعات العامية، وتعليم الصناعات العملية، تعليمًا قوليًا ؛ ممَّا يجعل المنطق، أو نظريةَ المخاطبةِ العلميةِ الصوريةِ والماديةِ، نظريةَ التعليم القولي للموضوعات الناتجة عن القول (الصناعات العامية)، وللموضوعات الناتجة عن

(135) ولعل إهمال القارئ للفرق بين طبيعة الموضوع المعلوم وطبيعة شكل العلم الذي جُعل منه موضوعًا له هو الذي «لَبّس» المفاضلة التي تستند اليها ثلاثية الأستاذ العابد الجابري في دراسته الجريئة حول بنية العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الثانية 1987). فلو حللنا طبيعة برهانية البرهان لتبيّن انها غير منطقية، بل متافيزيقية ؛ اذ هي لا تتعلق بالتناسق الصوري للقول، بل بالمطابقة مع الموجود الذي يُظن خاضعا للتناسق المنطقي، اذا أُخذت صفاتُه الذاتية في المقدمات. لكن مفهوم الذاتي الذي لا يُسلّم به المتكلمون، ويعتبرونه مجرد لزوم منطقي بحكم الحدود الوضعية (وهو معنى الضرورة المنطقية في الفرضي ـ الاستنتاجي)، يجعل الخلاف بين الفلسفة والكلام لا يُرد الى المقابلة بين البيان والبرهان، الاّ اذا تسلمنا صحة الميتافيزيقا الأرسطية. أما اذا رفضناها فان المقارنة ستتعلق عندئذ بالشكل الذي دُرس به موضوعاهما. فهل درس المتكلمون البيان بيانيًا ؟ أم استعملوا في ذلك الحصر العلمي، والاستدلال العلميْ الذي يستمد السلامة من التناسق المنطقي، لا من المطابقة ؟ الا يُصبح الوصف بالبيانية وصفا تحقيريا، بالمقارنة مع الوصف بالبرهانية ؟ لكن هل يمكن، من منظار ابستمولوجي حقيقي، أن نقول بالبرهانية بالمعنى الأرسطي ؟ أليس كل تضمين وجودي للشكل الصوري عملا غير منطقي ؛ وهو من جنس النمذجة لتجربة معينة، ومن ثم فهو اما استقراء ناقص، أو فرض مؤقت يستهدف تيسير الاستنتاج الهادي للتجريب ؟ أليس «الكلام» بهذا المعنى أقرب الى مفهوم العلم من «الفلسفة» ؟ فيصبح السلّم أسْلَمَ اذا قُرئ من النهاية الى البداية ؟ والمعلوم أن الاستاذ الجابري قد اهتم بالمفاضلة بين موضوعات العلم عندهم، وليس بين أشكال علمهم لها، أعني بين تصوراتهم لطبيعة المعلوم، وليس بين أشكال علمهم لهذه الطبيعة. وعندئذ تُصبح مفاضلة الأستاذ الجابري ذات دلالة انطولوجية لا ابستمولوجية لانها تتعلق بموضوعات العلم لا باشكاله. وبذلك فلا خلاف، لاختلاف المنظار، فيزول اللبس.

التقنية (الصناعات العملية)، أي لفنون اللغة ولفنون الرياضيات ؛ وهما ضربا الرمز الممثلَيْن لفعل التواصل باللغة، ولفعل التفاعل بالتقنية، في المجتمع الانساني. وهذا، لعمري، يكاد يكون وصفا تاريخيا لتكوينية المعرفة النظرية في اليونان - جزئها الأخير - وفي مصر وبابل، شروطها الأولى، المفروضة هنا، دون اشارةٍ تاريخيةٍ واضحةٍ.

*　　*　　*　　*

ولعل أفضل الأمثلة التي تُساعد على تحديد طبيعة الكلي، في ما يصير قياسيًا من الصناعات العملية، أعني الرياضيات، هو أعْصى اشكالات الفكر الرياضي اليوناني التي توقف عندها عاجزًا، وأطرفَ حلول الفكر الرياضي العربي التي بدأ بها تجاوز هذه الاشكالية. وأعني بالأولى مسألة المقادير الصماء، وبالثاني طبيعةَ علم الجبر الذي مكّن من حلّها حسب رأي الفارابي. والأولى عالجها في كتاب الحروف بابه الأول تحت عنوان النسبة ؛ والثاني عالجه في كتاب احصاء العلوم، تحت عنوان علم الحيل. - فأيُّ معنى يحدّده الفارابي للكلي في هاتَيْن المعالجتين، خاصةً اذا لم ننس العلاقةَ الوطيدةَ بين نظريةِ النّسبَةِ والحلّ الأرسطي لمسألة الكلي[136].

---

(136) وهي علاقة بدأنا بها مقدمةَ هذا العمَل، فصلَها الأول. اذ أن اللاّمَنْطِق في الرياضيات واللاّمتواطئ في الفلسفيات (Philosophèmes) من طبيعة واحدة ؛ الأول يُبيّن ضرورة تجاوز نظرية العدد الطبيعي، والثاني يُبيّن ضرورة تجاوز نظرية اللغة الطبيعية، للتعبير عن الموجود الرياضي في الحالة الأولى، وعن الموجود الطبيعي في الحالة الثانية. ولم يكن التجاوزان ليحصلا، ما لم يُصبح القول فيهما مستعملا لنفس الدوال الرمزية بالتخلص من المضمون الكيفي، والاقتصار على الاضافات الصورية بين مكونات المضمون، ومفهوم الاضافة الصورية (relation formelle) هو الذي يحاول الفارابي تحديدَه في مسألة النسبة دونَ البلوغ الى نتيجة مُرْضِيَةٍ، لوقوفه عند المرحلة التي توقف عندها أرسطو ؛ ادخال الكيفيات الجوهرية في التمييز بين الاضافات أو النسب، خوفا من الوقوع في المشاركة، وتجاوز المواطأة، اي خوفا من الوقوع في العرضي، وتجاوز الذاتي. وابن تيمية سيرفض مفهومَ الذاتي ليستعيض عنه باللازم.

لقد خصص الفارابي الفصول، الثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر من الباب الأول من كتاب الحروف لهذه المسألة الهامة، مسألة النسبة والاضافة في بعديها الرياضي والوجودي، وانتهى فيها الى نظريتَيْن، تخلّصتا من فلسفة أرسطو رياضيا، رغم البقاء، وجوديًا، في سياق المفهومات الأرسطية الأساسية.

فأما النظريةُ الأولى، وهي أساس الثانية، فتتعلق بنظرية اللامتناهي الرياضي :

يقول الفارابي : «فان كلَّ ارتباط وكلَّ وِصْلَةٍ بين شيئَين اثنيْن محسُوسَيْن أو معقُولَيْن، انما يكون باضافةٍ أو نسبةٍ ما. ولذلك اذا كانُت النسبةُ والذي له النسبةُ شيئَيْن اثْنَيْن [محسوسَيْن](137) بينهما وِصْلَةٌ لَمْ يكن بدٌّ من ان تكون نسبةٌ ما، وذلك هكذا الى غير النهاية، ثم قال قوم إنه غير موجود من أول أمره، اذْ كان يَلْزَم وَضْعَه ما يُظَنُّ أنه محالٌ، وهو الجريانُ الى غير النهاية. غير أن هذا الضرب مما هو غير متناه لم يتبين ببرهان بأنه محال، ولا هو بيّن بنفسه أنه محال . . . . وقد بيَّنَّا نحن كيف الوجه في الجري الى غير النهاية في

---

(137) وكان يجب أن يضيف المحَقِّقُ بين معقوفيه [أو معقولين] اذ قبل ذلك بقليل قال الفارابي بين شيئين «محسوسين أو معقولين، فلِمَ اكتفى المحقق في هذه الاضافة بنصف ما يتعلق به القول ؟

المعقولات الثواني[138]، [139] (La progression ou la régression à l'infini)

اذا كان اللامتناهي، بما هو اضافة، ممكنا غير ممتنع لكونه قابلا للقول فقد أصبح، على الأقل في القول، قابلا للنطق، ومن ثم فهو قد فقد أصمّيّتَهُ (irrationalité)، ولم يبق الاّ ايجاد الصناعة التي تستطيع التعامل معه منطقيا، ان كان القصد هو التحديد القولي. وذلك هو معنى مفهوم التصور بالمقابل مع ما صدقه. فجُل المعقولات ذات ما صدق لامتناه، لكنها - من حيثُ المفهوميةُ - قابلةٌ للقول بمتناهٍ هو عناصر الحد أو عناصر المفهوم ، ولولا ذلك لاستحال تعريف ما لا يتناهى، اذ هو غير قابل للحصر عدّا لأشخاص ما صدقه. وبذلك صار اللامتناهي مَعْقُولاً ومُنْطِقًا بالقول المنطقي. فهل هو مُنْطِقٌ بالقول الرياضي ؟ هل صارت النسبة الرياضية، بما هي متضمنة لمفهوم اللامتناهي، قابلةً

---

(138) اشارة الى الفصل الرابع من الباب الأول، وعنوانه المعقولات الثواني ، وفيه يقدّم الفارابي حلا لمسألة التراكب اللامتناهي للعودة على الذات في التعقل. فمعقول شيء ما يمكن أن يصير هو بدوره موضوعا لتعقل ثان، والثاني لتعقل ثالث الى ما لا نهاية. وقد استمد حلّه لهذه المسألة من مجالين. الأول لغوي وهو التراكب اللامتناهي للقول العائد على ذاته ، فقول ما حول شيء ما يصبح موضوعا لقول آخر، وهكذا دواليك الى ما لا نهاية. وهذا القول حول القول ارجعه كله الى جنس واحد هو ما بعد القول أو ما بعد اللغة بالمقابل مع اللغة الموضوع (langue-métalangue). وكذلك معقول وما بعد معقول. والأول موضوعه مرجع خارجي، والثاني موضوعه المعقول الأول. لذلك أطلق عليها اسم المعقولات الثواني. والثاني منطقي وهو وحدة صحة المفهوم على افراد الماصدق. فيمكن، قياسا عليه، أن نعتبر عناصر المفهوم هي بدورها ما صدقا لمفهوم واحد وهو المعقولات الثواني اذا كان هو من الأول. **Intelligibles (Intelligibles - seconds - premiers)** ولكل تصور مفهوم **(Compréhension)** وما صدق **(Extension)** يحددان معناه ومدلوله.

(139) الحروف، I، 11، الفقرتان 51 و52 ص 91 - 92.

للنطق ؟ هل يمكن اعتبار النسب اللامنطقة، بلغة العدد الطبيعي المعهود، مُنْطِقَةً بلغة أخرى يمكن أن تُعَدَّ هي بدورها، جنسًا جديدًا من الأعداد وضَعَتْه صناعةٌ عَمَليةٌ أطْلِقَ عليها الفارابي اسم «علم الحيل العددية ومنه الجبر» الذي ينطبق على صنفيْ الكم، أو بصورة أدق، عمّا يتحدان فيه من صفاتٍ عامة، هي النسبُ المتجاوزة للفصل بين المُنْطق والأصم ؟

لقد حدّد الفارابي أربعَ درجاتٍ للنسبة أدناها عموما هو المعنى النحوي، وأرقاها، المعنى المنطقي، ومتوسطاهُما المعنى العددي الطبيعي، والمعنى الهندسي الوارد في خامسة أصول اقليدس[140]. والمهم، في هذا التحديد، أن مفهومَ الإضافة المنطقية، بمعنى العلاقة الرياضية الخالصة، أصبح مفهومًا فلسفيا محدّدا عند الفارابي ؛ وهو الذي، بفضله، يمكنُ لصناعة الحيل الرياضية أن تتعامل مع نوعَيْ الكم، وكأن اللامُنْطِق صار مُنْطِقًا. لكنه يبقى حِيَلاً، وليس عِلْمًا، بحكم الإبقاء على نظرية المقولات المستندة الى عدم تواصل الأجناس أو تمايزها الكيفي. لذلك رفضَ الفارابي، في الفقرة قبل الأخيرة

---

(140) خامسة أصول اقليدس، التعريف 5.V. وقد نقله الفارابي حرفيا في التعريف الوارد في الفقرة 37 من الفصل 8 من الباب الأول من الحروف ص 82 ؛ «يقولون في الاقدار المتناسبة نسبة واحدة انها هي التي اذا أُخذت للأول والثالث اضعاف متساوية وللثاني والرابع أضعاف متساوية، كانت أضعاف الأول والثالث زائدتين معا على اضعاف الثاني والرابع أو ناقصتين عنهما معا او مساويتين لهما معا». وهي علاقة رياضية يمكن التعبير عنها بالرموز الحديثة كما يلي ؛ فلتكن هذه الأقدار ا، ب، ج، د. ولتمكن الأضعاف س و ص فان النسبة $\frac{\text{ا}}{\text{ب}}$ ؛ $\frac{\text{ج}}{\text{د}}$، اذا كانت أضعاف الأول س ا وأضعاف الثالث س ج اكبر او أصغر او مساوية لأضعاف الثاني ص ب ولأضعاف الرابع ص د هكذا $\Leftarrow \frac{\text{س ا}}{\text{ص ب}} \lesseqgtr \frac{\text{س ج}}{\text{ص د}}$ اي مهما كان س و ص من الاعداد الطبيعية فيكفي أن تكون تلك العلاقة موجودة حتى تُعد الاعضام الاربعة ا، ب، ج، د متناسبة منطقةً، كانت او غيرَ منطقةٍ.

من هذا الفصل، رَدّ جميع المقولات الى اثنتين ؛ الجوهر ثم الاضافة، أو تجاوز العدد الأرسطي، واعتبار جميع العلاقات المختلفة بين الجواهر مقولات، أي أجناسَ اضافاتٍ داخلة في ترتيب القول في الجوهر. وقد رفض ذلك لكونه يقتضي تغيير وجهة العلم من دراسة الكائنات الموجودة الى دراسة العلاقات العامة دون الارتباط بالمشار اليه من الموجودات ؛ «فان كان انما يريد بالتأليف تأليفَ ما ليس بمُشار اليه أصلاً على الحال الذي ذكرنا، فليس يدخل في شيء من المقولات. لأن كل واحد انّما يُقال له مقولة بالاضافة الى المشار اليه. وما لم يكن معرّفا أصلاً لمشار اليه على الصفة التي قلنا، فليس يدخل في المقولات»[141]. واذن فجَعْلُ موضوع العلم الاضافات باطلاق، وليس علم الجواهر، يؤدي الى ازالة نظرية المقولات والمنطق بالمعنى الأرسطي، فتتم النقلةُ من منطق الحَمْل جَازِمًا كان أو شَرْطيا، بالجهات أو بدونها، الى منطق العلاقات ؛ وهو أمرٌ لم يكن بوسع الفارابي أن يسلّم بعلميته، ما دام معتبرًا العلمَ قد تناهى، ولم يبق الاّ أن يُتعلّم ويُعلّم. ونهايته هي العلم الأرسطي.

ومع ذلك، فان الفارابي قد أدرك الطّابع الوضعيّ لبدايات الكلي، وان سلم بالطابع الطبيعي لنهاياته. ولم يكن ممكنا أن يقع الفصل الدقيق والواضح بين الاضافي الى الانسان باطلاق، مهما بلغ من الكلية، وبين طبائع الأشياء في ذاتها، ان سلمنا بأنها طبائعُ، أي التمييز بين العموم الشامل للانسان والاطلاق الواقعي للكلي. لكأن ما يَشْمَلُ الانسانَ هو بالضرورة ما عليه الوجودُ في ذاته. لم يكن ممكنا أن يسلّم فيلسوفٌ بأن الكلّيّ العقليّ الانسانيّ يَظَلُّ كليّا عقليّا انسانيّا، وليس هو، بالضرورة، عينّ طبائع الوجود، وذلك هو معنى الواقعية. انها الظن بأن المعقول، بمجرّد كونه كليا يَعُمُّ ذوي العقول من البشر، فهو اذن عينُ طبائع الوجود، فيقع التوحيد بين المعرفي والوجودي، بحيث

(141) الحروف، I، 11، الفقرة 55 ص 94 - 95.

يفقد الأولُ تاريخيتَه في الغاية، ويفقد الثاني تعاليَه، اذ يُعد شفّافا باطلاق، هُويتُه في ذاته هي عينُ عِلْمِنَا له، اذا تحققت الشرائط المنطقية للعلم البرهاني. وهذا هو الوهم الميتافيزيقي الأساسي، في الواقعية الفلسفية، حسب ابن خلدون : «ولا تَثِقَنّ بما يزعمُ لك الفكرُ من أنه مقتدرٌ على الاحاطة بالكائناتِ وأسبابها، والوقوفِ على تفصيل الوجود كلّه. وسفّه رأيه في ذلك. وأعلم أن الوجودَ عند كلّ مدرِكٍ، في بادئ رأيه، أنه منحصرٌ في مداركه لا يعدوها. والأمرُ في نفسه بخلاف ذلك، والحقُّ من ورائه . . . لكن للعقل حدٌّ يقف عنده ولا يتعدى طَوْرَهُ، حتى يكونَ له أن يحيط بالله وصفاته، فانّه ذَرّةٌ من ذرّاتِ الوجودِ الحاصلِ منه»[142].

لذلك فان الجبر، بما هو علمٌ أو صناعة عملية تتجاوز مبدأ عدم تواصل الأجناس الأرسطي، لا يُمكن أن يُعَدّ عِلْمًا ؛ بل هو مجرّدُ حِيَلٍ رمزية لا تتعلق بموجود مُشارٍ اليه مثل الهندسة والعدد الطبيعيّيْن، بل تتعلق بالعلاقات الرياضية الخالصة. لقد أدرك الفارابي خاصية هذا الفن الكبرى ؛ لكنه لم يسلّم له بالمنزلة العلمية، مثلما لم يُسلّم بالمنزلة العلمية لعلم الصناعات العامية والصناعات العملية، لأن موضوعهما وضعيّ، ولم يبلغ درجةَ الكلية المعتبرة طبيعيةً. فتكون هذه ليست علميةً، لأنها دون الكلي، بمعنى الكلي الذي تجاوز الوضعي الى الطبيعي ؛ وتلك ليست علميةً، لأنها فوقَ الكلي الذي تجاوز الطبيعي الى وضعي أرقى منه. الوضعي الذي دون الطبيعي، والوضعي الذي فوقه، كلاهما مُعْتَبَران مجرّدَ صناعاتٍ وحيلٍ غيرِ علمية، وذلك لأن : «الفلسفة والجدل والسوفسطائية ـ وهي الصناعات القياسية ـ فانها لا تعدو

---

(142) المقدمة، VI، 10، ص 824 ـ 825.

الأنواع ولا تنحط الى المشار اليه»[143]. ما فوق الأنواع بمعنى الكلي الطبيعي، وما دونها، ليس كليا طبيعيا، بل هو وضعيٌ؛ واذن فعلمُه ليس ضروريًا، ويُمكن أن يكون على غير ما هو عليه؛ ومن ثم فالتاريخية يمكن أن تَلْحقَهُ.

اليك ما يقوله الفارابي في طبيعة الجبر : «فمنها الحيل العددية، وهي على وجوهٍ كثيرةٍ. فمنها العلم المعروف، عند أهل زماننا، بالجبر والمقابلة، وما شاكل ذلك. على أن هذا العلمَ مُشترك للعدد والهندسة. وهو[144] يشتمل على وجوه التدابير في استخراج الأعداد التي سبيلُها أن تُستَعْمَل فيما أَعْطَى اقليدس أصولَها المنطقة والصمّ في المقالة العاشرة في الاستقصات وفيما لم يذكر منها في تلك المقالة»[145].

ورغم أن الفارابي يستعمل كلمة علم، في حديثه عن الجبر والمقابلة، فإنّ ذلك لا يعني أنه يَعتبره علمًا بالمعنى الذي يعنيه، عند حديثه عن العلوم التي اكتملت، وتناهى عندها العلمُ فأصبحَ صناعةً تُتَعَلَّمُ وتُعَلَّمُ فقط. وذلك لأن كتاب احصاء العلوم يعني احصاء المواد أو الاختصاصات العلمية التي يتألف منها منهاج التدريس في عصر الفارابي، دون أن يعني أنها علمية بالمعنى الفلسفي للكلمة. بدليل أن العلوم النقلية أيضا نجدها محصاةً فيه، بما في ذلك

(143) الحروف، I، 5، الفقرة 18 ص 70.

(144) وهذا التعريف للجبرٌ يبيّن أن الفارابي مدركٌ تمام الادراك للتحول الذي حدث في الرياضيات. ويتبين ذلك من وجهين :

* الأول، هو تسميته الموضوع المشترك بين المنطق والأصم باسم الأعداد، مما يفيد بأنه يعتبر العدد مفهوما أوسع من العدد الطبيعي والكسري، اذ أدخل فيه الحقيقي الذي يتجاوز حتى العشري ؛ وهو معنى ضم الأصم للمُنْطق.

* الثاني، هو تسمية العملية التي يعالج بها هذا الموضوع الجديد باسمين ذريعيين هما الحيل العددية، ووجوه التدابير ؛ وكلا الاسمين يتعلقان بالعمليات الخوارزمية وليس بالموضوعات بما هي موجودات.

(145) احصاء العلوم، مطبعة الاعتماد مصر ص 81.

علمْ الكلام الذي ينفي عنه جميع الفلاسفة الطابع العلمي. ولو صح أن الفارابي يعترف له بالعلمية، بالمعنى الفلسفي، لما عدّه من بين الحيل، ولَخَصّهُ بدراسة تُبرز الثورة الابستمولوجية التي يتضمنها، خاصةً وقد أدرك أهمَّ ميزَةٍ فيه، وهي «أن هذا العلم مشترك للعدد والهندسة، وهو يشمل وجوهَ التدابير في استخراج الأعداد التي سبيلُها أن تُستعمل فيما أعطَى اقليدس أصولَها المنطقةَ والصمَّ في المقالة العاشرة[146] في الاستقصات، وفيما لم يذكر منها في تلك المقالة[147]»[148]. ثم ان التسليم بعلمية هذا العلم بالمعنى الفلسفي للكلمة، كان يقتضي أمرين نفاهُما الفارابي في الباب الثاني من كتاب الحروف : تجاوز نسق العلوم اليوناني الى ما فوقه، والى ما دونه تجريدا :

1) لكن الفارابي نفى قابلية العلم النظري والعملي في الشكل الذي صار عليه عند أرسطو للتجاوز، ليس فقط من حيث الطابعُ البرهانيُّ، بل وكذلك من حيث الحقائقُ المتعلقةُ بالنظري والعملي : أي ان الاكتمال لم يكن متعلقا بالخصائص العلمية للنظر والعمل، بل كان كذلك، عنده، متعلقا بالمضمونات.

---

(146) المقالة العاشرة كما هو معلوم، هي المقالة التي حاول فيها اقليدس تصنيف المقادير الصماء تصنيفا يستند الى آليتَيْ الرياضيات اليونانية أعني الجبر الهندسي (أي ابراز مالا يقبل النطق بالبناء الهندسي)، وحساب النسب (أي التعامل الحسابي معه باجراء العمليات النسبية عليه بفضل الحد الخامس من المقالة الخامسة من أصول اقليدس أعني التعريف الذي وضعه أدقسس لتعميم العمليات النسبية على المقادير الصماء التي لم تكن معدودة من الأعداد).

(147) واذن فالفارابي يعلم أن مجموعة المقادير الصماء المؤدية الى العدد الحقيقي، بلغتنا الحديثة، متجاوزة لما ضمنه اقليدس لمحاولته التصنيفية للمقادير الصماء. وهو اذن مطَّلعٌ على الثورة الرياضية التي حدثت في الرياضيات العربية. ولعله الوحيد، من الفلاسفة العرب، الذي بلغ هذا الوعيَ بأهمية الجبر في الرياضيات، وبتميزه عن الرياضيات اليونانية.

(148) كتاب احصاء العلوم ص 81.

فهو يقول محدّدا ما يعني بهذا الكمال العلمي الذي وصلت اليه الفلسفة في المجالين النظري والعملي : «فمتى ما استُعمل ذلك في علم من العلوم، وأُديمت فيه المراجعةُ والتعقّب، واستُقصي الى أن لا يبقى فيه للفحص موضعٌ وامتحن بقوانين البرهان اليقينية، وحُصّل ما حصل فيه بتصحيح قوانين البرهان، صار علمًا برهانيًا، واستُغنى فيه عن صناعة الجدل. وانت يَتَبيَّن لك ذلك من التعاليم، فليس يُحتاج فيها الى الفَحْص، لانها انما صارت صِناعةً يقينيةً بعد أن فُحص عَنْها وتُعُقّب الى أن بُلِغ بها اليقينُ. فلم يبق فيها بعد ذلك للفحص موضعٌ، ولذلك صارت المخاطبةُ فيها تعليمًا وتَعَلُّمًا. فسؤال المتعلّم للمعلّم ليس بفحص، ولا تنقير، ولا تَعَقُّب لما يقوله المعلّم، بل انما يسأله اما لتصوُّر وتفهُّم معنى شيء ما في الصناعة، أو للتَّيـقُّن بوجود ذلك الشيء، أو مع ذلك سببِ وجوده ليَحْصُل له البرهانُ على الشيء الذي عَنْه يَسْأَلُ»[149]،[150]. فهل كان يمكن أن يعتبر الفارابي الجبرَ علما بمعنى علم العدد أو الهندسة، وهو قد حدثَ بعد أرسطو وخارج الأصناف العلمية التي تعترف بها فلسفتُه، دون أن يردّه الى مجرد نوع من الحيل العددية ؟

2) وكذلك فهو قد نفى الفصل بين الشكل العلمي وطبائع الموضوعات. فالخطابةُ والشعرُوالأدبُ وعلمُ اللسان والكتابةُ كلُّها ليست علومًا عنده، لأن موضوعاتها ليست من جنس ما يتوفر فيه الكلي الطبيعي مثل موضوعات

---

(149) وتلك الأسئلة الثلاثة التي حددها الفارابي، عند وضع نظرية المخاطبة العلمية، الحروف، الباب الثالث، الفصل 26 الفقرة 162 ص 164.

(150) الحروف، الباب الثالث، الفصل 31، الفقرة 221 ص 209.

الأمور النظرية وموضوعات الأمور العملية[151]. ولذلك فهي صناعات عامية ولا يمكن أن تكون علمية. ولكن لِمَ يميز لا الفارابي بين ممارسة الخطابة، والأدب واللسان والكتابة والشعر، والمعالجة العلمية لهذه الصناعات ؟ فهل علم الخطابة لا يكون علما، لمجرد كون الخطابة ليست متضمنة للكلي ؟ وهل علم اللسان لا يكون علما، لمجرد كون الألسنة ليست متضمنة للكلي ؟

وهذا النفي المضاعف لما هو فوق العلم اليوناني (الجبر المتجاوز للفصل بين العدد والهندسة)، وما هو دونه تجريدا (الصناعات العملية والعامية، كموضوعات علمية مثل موضوع النظر ـ الطبائع ـ وموضوع العمل ـ شروط الشرائع)، المصاحب للوعي بدور الأمرين المنفيين، يعني أمرين :

الأول : هو ادراك دور الوضعية التاريخية العلمية والعملية في ما حصل من نتائج ابستمولوجية مؤثّرة في العلوم النظرية والعلوم العملية ؛ وهي وليدة الوضعية الأهلية التي أرجعناها الى ظرفيات النظر وظرفيات العمل، ودور الحنيفية المحدثة في صياغتها لما بعد هذه الظرفيات، وما ولدته من تعقيل لعلوم النقل.

الثاني : هو الانبهار بدور الوضعية التاريخية العلمية والعملية في ما حصل من نتائج ابستمولوجية مؤثّرة في العلوم النظرية والعلوم العملية.

---

(151) موضوعات الأمور العملية. كان من المفروض الاّ تكون موضوع علم بحكم هذا المعيار، لو لم يكن الفلاسفة قد ميزوا فيها بين الشروط العائدة الى الطبائع وهي الوحيدة القابلة للعلم العملي (طبيعة الانسان والمدينة والعقل والفضائل الخ . . .) والظروف غير القابلة الى هذا الرد وهي خارجة عن العلم العملي وتابعة للقوة الفكرية لا العقلية ؛ (الفارابي، راجع تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل يس دار الأندلس الطبعة الأولى بيروت 1981 ص 67) لذلك، فان العلم العملي لا يتعلق الاّ بالكلي في العمل الانساني، أعني ما يتعلق اما بالطبائع الشروط أو بالغايات الواجبة الناتجة عنها، أما ظرفيات حصول ذلك وشروط تحقيقه فهي تاريخية، ومن ثم فهي خارجة عن العلم العملي.

وهي وليدة الوضعية الأجنبية التي أرجعناها الى ظرفيات النظر وظرفيات العمل، ودور الافلاطونية المحدثة في صياغتها لمابعد هذه الظرفيات، وما ولدته من تنقيل لعلوم العقل.

لذلك فلا عجب أن تكون هذه الوضعية الثانية، في نفس الوقت، نموذجًا وغايةً للأولى، وكذلك عائقًا ومكبّحًا لها يمنعها من تصور العلم اليوناني أمرًا قابلا للتجاوز. فصارت الفلسفة، لسوء الحظ، عاملَ شدّ الى الخلف، رغم أهمية دورها في تأسيس العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، في مقابلة العلوم النقلية وما بعدها الديني.

واذا كنا قد خصصنا هذين الكتابين ـ الجمع والحروف ـ بكل هذه الأهمية، فالعلة راجعةٌ الى دورهما في تحديد منزلة الكلي في الفلسفة العربية، بالاستناد الى شهادتيْن جوهريّتَيْن، احداهما لأكبر فلاسفة العرب [ابن رشد]، والثانية لصاحب أهمّ مؤلف حول هذه المسألة (وهو مجهول : صاحب المثل العقلية الافلاطونية). فهذا الأخير يعتبر المنزلة السهروردية التي يصارعها راجعة الى صلح الفارابي بين افلاطون وأرسطو ، وذاك الأول يعتبر المنزلة السينوية التي يُصارعها راجعةً الى عدم انصات ابن سينا الى الفارابي في نظرية الوجود. وبذلك يشير ابن رشد الى كتاب الحروف، والمجهولُ الى كتاب الجمع. ولما كنا آلينا على انفسنا أن نَرْجعَ الى التاريخ الأهلي، أعني تاريخَ الفلسفةِ العربيةِ لِنَفْسِهَا، فإنَّنا، ركّزنا دراستَنا على هذين الكتابَيْن، بالاضافة الى ما لَهُمَا من أهميةٍ ذاتيةٍ.

II . 3 . منزلة العلم في الفلسفة الصفوية (إخوان الصفاء)

مثلما درسنا المحاولة الفارابية في وجهيها البارزين اللذين يمثلهما الجمع والحروف، سندرس هنا المحاولة الصفوية التي تتصف، هي بدورها، بثنائية غير واضحة في البدء، ولكنها ستتجلى بعد التحليل، بفضل الدور الذي تؤديه الرسائل الر ياضية المنطقية (وفيها تتحدد منزلة الرياضيات والمنطق)، والرسائل الناموسية الالهية (وفيها تتحدد منزلة السياسيات والتاريخ). ذلك أن الأولى تمثل الوسيط بين الاله وفعله الطبيعي خاصة[1]، والثانية تمثل الوسيط بين الاله وفعله الشريعي خاصة[2]. والمطابقة بين الفعلين هي المطابقة بين موضوع الرسائل الطبيعية الجسمانية (العالم الكبير) والرسائل العقلية النفسانية (العالم الصغير).

---

(1) والفعل الطبيعي، لا يتعلق بالطبيعة وحدها بل يتعلق بما هو طبيعي في الطبيعة والانسان والمجتمع. لذلك فستكون الرياضيات، كما سنرى، غير مقصورة على الدور النموذجي لصنع العالم من قبل الاله، بل هي تتعدى ذلك الى الصناعات الثلاث الأخرى النفسية والطبيعية، والانسانية. والواقع أن كلمة فعل طبيعي هنا غير ملائمة الآ بمصطلحنا الحديث حيث تعني كل ما يتعلق بالوجود العالمي، وكان الأفضل أن نقول، بلغة اخوان الصفاء، الصناعة الالهية : كيف أوجد الله كل شيء في العقل. رسائل اخوان الصفاء، تقديم بطرس البستاني، دار صادر، بيروت بدون تاريخ الرسالة العاشرة من الرياضيات ص 389 : «ومن أراد أيضا أن يعرف كيف حال المعلومات في علم الباري، عزّ وجلّ، قبل فيضه عن العقل، فليعتبر حال العدد كيف كان في الواحد الذي قبل الإثنين، وكيف نشأ منه».

(2) والفعل الشريعي، لا يتعلق بالشريعة وحدها، بل يتعلق بما هو شريعي في الشريعة والعالم والانسان والمجتمع. لذلك فستكون الناموسيات، كما سنرى غير مقصورة على الدور النموذجي لوضع الشريعة من قبل الاله، بل هي تتعدى ذلك الى خلق العالم والانسان إذ هي جميعها مجتمعات من الملائكة والأرواح التي تفعل بعد الخطاب وتأتمر بأوامر الاله : الفصل السادس من الرسالة التاسعة والأربعين ص 215 ـ 217. واذن فالفعل الالهي الخالق له نموذجان : رياضي هو نموذج تكون المنظومة الرياضية من الواحد، ونموذج شريعي هو تكون المنظومة الناموسية من صاحب الناموس، نموذج المنظومة الرياضية ونموذج المنظومة السياسية، وعلم الأول وتعليمه المنطق، وعلم الثاني وتعليمه التاريخ.

فالوسيط الناموسي يحدد منزلة الكلي العملي العملية، لكونه يفسّر النقلة الحاصلة، من المطلوب العلمي في الفلسفة التقليدية (ما هي المدينة الفاضلة؟) الى المطلوب العملي عندهم (ما هي سبل تحقيق المدينة الفاضلة؟). لذلك كان موضوع البحث، في الرسائل الناموسية الالهية، الشروطَ العملية لتحقيق المدينة الفاضلة، بحسب الظروف التاريخية للعمل الانساني، استمدادًا من تاريخ الرُسُل والأنبياء، والتحاما بالتاريخ الجاري لتحقيق المدينة، بما هي جهازٌ سياسي. إن الموضوع أصبح علمَ التكوينِ المادي للدولة، وافتكاكِ السلطة السياسية، والحصول على النفوذ الموصل اليها، والمحافظِ عليها، بضربَيْها المادي والروحي.

والوسيط الرياضي يحدّد منزلة الكلي النظري العملية كذلك، لكونه يُفسّر النقلة الحاصلة، في رسائل الإخوان، من المطلوب النظري في الفلسفة التقليدية (ما هو العلم التام؟) الى المطلوب النظري عندهم (ما هي سبل تحقيق العلم التام؟). لذلك كان موضوع البحث، في الرسائل الرياضية المنطقية، الشروط النظرية لتحقيق التربية الفاضلة، بحسب الظروف التاريخية للعلم الانساني، استمدادا من تاريخ العلوم والفلسفات، والتحاما بهذا التاريخ الجاري لتحقيق المدينة، بما هي جهازٌ تعليميٌ. أي أن الموضوع أصبح علمَ فنياتِ التكوين الرمزي للدولةِ، وافتكاك السلطة العلمية، والحصول على النفوذ الموصلِ اليها، والمحافظِ عليها بضربَيْها المادي، والروحي.

ومعنى ذلك أن المطلوبَ الصفوي هو، في الحالتين، خلافاً للمطلوب الفلسفي التقليدي، ليس نظرية النظر ونظرية العمل، بل نظريةُ عملِ النظرِ وعملِ العملِ : أي كيف يصبح النظر والعمل عاملين في الانسان والعالم والمجتمع، بصورة تجعل العلوم النظرية والعلوم العملية أدوات للمدينة تستعملها للسيادة على الطبيعة والشريعة، بما هما ضربا التمظهر الوجودي.

فلا عجب عندئذ أن تكون المنزلة الرئيسية للكلي، في الرسائل، هي المنزلة العملية لضربَيْ الكلي النظري والعملي. ذلك أن الرياضيات والمنطق

والطبيعيات والالهيات، رغم انتسابها الى النظر، في المنظومة الفلسفية التقليدية، أصبحت، في رسائل إخوان الصفاء، مجرّدَ أدواتٍ للعمل المعد لتكوين مدينة الأخيار، ولتهديم مدينة الأشرار. ولمّا كان الطلبُ الصفويُّ عمليًا، في حالتيْ العلوم النظرية والعملية، فإن تحديدَ منزلةِ الكلي النظري سيكون، بالمقابلة مع المحاولة الفارابية ذا تكوينيةٍ نازلةٍ من الكلي المجرد الى الكلي المعيّن. فاذا كان الفارابي قد اعتمد على تكوينية الصناعات القياسية بالترقي من الصناعات العملية والعامية الى العلم النظري البرهاني الذي تستند اليه الملّةُ الفلسفية، فإن اخوان الصفاء قد اعتمدوا على الترتيب المقابل، من علم العدد الى الصنائع العملية والأخلاق، وضمنها يدخل ميزانُ المذاهب والآراء أو المنطق. وهو ما يفيد أن الأول يسعى الى إيجادِ النظرية، والثانية تسعى الى استعمالها.

لكن تنسيق الرسائل بهذهِ الصورة وتحديد طبيعتها العملية، وإن ساعدانا على دراستها لذاتها، بما هي أحدُ العناصر المكوّنة لنسق المذاهب الفكرية بعديها الفلسفي والديني، في مرحلة الوصل، فلا يجب أن يجعلانا نُغْفِلُ الخاصيةَ المميزةَ للنسق الصفوي الخاصية التي وجهت، الى حدّ كبير، الدراسة التاريخية للفلسفة العربية بجميع مراحلها ومضموناتها. وفعلا، فلقد كانت صفاتُ الموسوعة الصفوية أهمَّ عائقٍ أمام كلّ دراسة فلسفية جدية للأنساق الفلسفية العربية. وذلك لعلّتيْن :

الأولى، هي الطابع التلفيقي الواضح لمضمونها الفلسفي والعقدي. فهي تُوحّد بين جميع الفلسفات أولا، ثم بين جميع الأديان ثانيا، ثمّ بين التوحيديْن أخيرا، مما يجعلها مجرد تنضيد تأليفي بين المذاهب السابقة، خاليا من كل ابداع فكري[3].

(3) ولعل هذا هو المصدر الأساسي لمسلمة القراءات الاستشراقية الجوهرية، عندما تؤرخ للفكر العربي : كل ما فيه يعود الى أصول متقدمة عليه، يكفي البحث عنها لرده الى مصدره.

الثانية، هي الطابع التوظيفي الخالص لشكلها الفلسفي والعقدي. فهي توظف جميع أجزاء الفلسفة لتحقيق هدف سياسي صريح، هو دولة الأخيار على انقاض دولة الأشرار، بما يجعلها مجرد استعمال ايديولوجي للمعرفة العلمية والفلسفية، خالية من كلّ شكل علمي[4].

فلا عجب عندئذ، وقد تعاضد المضمونُ والشكلُ في الموسوعة الصفوية، أن يُعْرِض المؤرِّخون للفكر الفلسفي، في مرحلته العربية، عن دراسته لذاته ومن حيث علاقتُه بمضمونٍ وشكلٍ علميين ذاتيين له، حدَّدهما ظرفُه النظري والعملي، فاستمد منه نماذجه التفسيرية، وأن يكتفوا بضربيْ التاريخ : الباحث عن عناصر التأليف في ما تقدّمَ، أو الباحث عن وجوه الطرافة في التوظيف السياسي والايديولوجي للفلسفة.

وما كنا لنحرص على هذه الإشارة الى ضربيْ التأريخ للفلسفة العربية، لو لم يكن البحث في منزلة الكلي - بما هي دالةٌ على تغيُّرٍ في منزلة العلمَيْن النظريَّيْن (الرياضيات والمنطق)، والعلمَيْن العمليَّيْن (السياسيات والتاريخ) - ممتنعا فيهما كليهما، لِوحْدَةِ مُسَلَّمَتِهما العائدة الى نفي المعقولية الأهلية لهذه الفلسفة، والى البحث عنها إمّا فيما تقدم عليها مضمونًا، أو فيما عاصرها من صراعات تطلّبت توظيفَ ذلك المضمون، بانتخاب ما يلائم منه ظرفَها وعقيدتَها.

وقد منع هذان الموقفان وسندُهما الذي يبدو شديد الموضوعية (مضمون الرسائل وشكلها) بروز أمرٍ جوهري : هو الترابط الوثيق بين منزلةِ الكلي النظري والعملي في الأنساق الفلسفية والكلامية والصوفية، وخصائص النشاط النظري - لا الصراع السياسي والمذهبي - المحدِّد لنظرية العلم والعمل. وفعلا، فلا يمكن أن نفسّر اختلاف اللاحق عن السابق، بمجرد تدني النسخة

---

(4) ولعل هذا هو المصدر الأساسي لمسلمة القراءات العربية الرادة على القراءات الاستشراقية - والموافقة على مسلمتها جميعا، عندما تؤرخ للفكر العربي ، كل ما فيه يعود الى التوظيف السياسي والعقدي في حلبة الصراع الطبقي أو الفئوي. وطبعا لا يمكن أن نقول بهذا ما لم نسلم بمصادرة الاستشراق. غياب الطرافة المضمونية يُعوّض بالطرافة التوظيفية ، والبحث عن هذه علّته التسليمُ بغيابِ تلك.

وابتعادها عن الأصل، ولا أن نفسّرَهُ بمجرد الانتخاب التوظيفي، فنُهملُ، في الحالتين، طبيعةَ الاختلافِ نفسه؛ بل ننفي الاختلافَ نفسَه، إذ أن الموقفَيْن يقتضيان أن المضمونَ والشكلَ في المتقدّم والمتأخّر واحدٌ جوهريا، وما ليس بواحد فيه هو امّا تدني النسخة أو اختلاف التوظيف. وقد رأينا أن المسارعة الى التوحيد بين النظريات المختلفة علتُه اهمال الاختلافات عند اطلاق الأسماء، كما بينا في مثال شيئية المعدوم التي أصبحت اما وجودا بالقوة، ومن ثم قولا بوجود قديم سوى الله بالمعنى الأرسطي لهذا الوجود، أو وجودا مثاليا، ومن ثمَّ قولاً بوجود قديم سوى اله بالمعنى الأفلاطوني لهذا الوجود، في حين أنّهما، كما رأينا، لا هذا أو ذاك، رغم مراوحة تأويلاتها المتوالية بينهما[5].

ما نريد تخليصه من هذين الموقفين التاريخيَّيْن اللذين يجدان في رسائل إخوان الصفاء سندهما الأساسي، هو قابليةُ الفلسفة العربية، مثل جميع الفلسفات الأخرى، لتعليل أهلي شكلا ومضمونا، رغم ما لشكلها ومضمونها من صلات بما تقدم وبما تأخر أفقيا، وبما هو موضوع لها وبما هي موضوع له عموديا[6]. وإذن فالتعليل سيكون اهليا بمعنَيَيْ الأهلية، المُغني عن البعد الافقي الأجنبي (ما تقدم عليها وما تأخر) والمغني عن البعد العمودي الأجنبي (موضوعها وما بعده) بما هما أجنبيان، والمحتاج اليهما بما هما منه وفيه، بعد فقدان الطابع البراني، والتشكل بطابع الأهلية الذاتية للنسق الفلسفي.

---

(5) فصلا الكلام ودوره، I. 4 و 5.

(6) يمكن أن نرجع الأنساق بعضها الى البعض افقيًا فنبحث عن الشروط المتقدمة أو عن النتائج المتأخرة لنسق من الأنساق في غيره منها، وهذا هو المحور الأفقي. ويمكن أن نرجع نسقا من الأنساق اما الى محددات مستمدة من خصائص موضوعة، فيكون على الشاكلة التي يقتضيها موضوعه، أو الى محددات مستمدة من ما بعده، فيكون على الشاكلة التي يقتضيها القول المتجاوز له والجاعل منه موضوعا له، وهذا هو المحور العمودي. وبيّن أن الاستشراق يهمل هذا المحور ليركز على المحور الأول، والردود عليه تهمل المحور الأول لتركز على الثاني. ونحن نسعى الى بيان ما في هذين المحورين من اجحاف، ونقتصر على الدراسة الفلسفية المعرفية كما نصفها ونطبقها في هذه الرسالة.

ذلك أن العلم والعمل كنشاطيْن، والنظريات المتعلقة بهما (أي بعلم العلم، وبعلم العمل) لا يلتقيان مباشرة، بل بفضل وسيطين يربط بينهما رابط من جنس الرابط بين منظومة الدوال ومنظومة المدلولات، في أي نظام دلالي إنساني. فالمعيّنُ المشار اليه من الدال، والمعيّنُ المشار اليه من المدلول، كلاهما موجود عيني غير الدال والمدلول اللذين هما موجودان مجرّدان باطلاق، ومتطابقان باطلاق، رغم كون أحدهما دالا والآخر مدلولا. وفي هذه الحالة المتعلقة بنظريات العلم والعمل وبالعلم والعمل، تمثل القراءات الاستشراقية خلطا بين علم أعيان الدال وعلم الدال، وتمثل القراءات الرادة عليها خلطا بين علم أعيان المدلول وعلم المدلول. نعم فقد عبّر إخوان الصفاء عن نظرياتهم بعبارة يمكن وجدان أعيانها في الفلسفات السابقة. نعم، قد كان ظرف هذه النظريات ومضمونها ظرفا ومضمونًا يمكن وجدانُ أعيانهما في التاريخ المعاصر لهما. لكن ذلك يعطينا أعيان الدال وأعيان المدلول، ولا يعطينا دال فلسفتهم ومدلولها، لكأن البحث الأول لا يميز بين المستوى الفونتيكي والمستوى الفونولوجي من الدال الصوتي[7]، والثاني لا يميز بين مستوى الإسارة ومستوى الدلالة من مدلول الدال الصوتي[8].

---

(7) الفرق بين الفونتيك والفونولوجيا هو أن موضوع الأولى الأصوات المنطوقة فعلا من متكلم معين، وهي قابلة للتسجيل ماديا في ذبذبات قابلة للقيس، أما موضوع الثانية فهو ليس صوتا قابلا للنطق ولا للتسجيل ولا للقيس، بل هو «حد» مجرد من التنوع الصوتي الذي يُبْقِي، رغم تنوعه، واختلافه، على وحدة الدلالة في منظومة اللغة ؛ فمثلا حرف الصاد يُنطق عينيا، بصورة مختلفة، ويبقى مع ذلك حرفا واحدا ما لم يتحول في النطق الى حرف السين (أو الزاي). الإبقاء على هذه الفروق هو جوهر حرفية الصاد، رغم تعدد تعيناته.

(8) الفرق بين الإشارة والدلالة يتمثل في كون الأولى تتعلق بأعيان الموجودات التي هي مرجعٌ الدلالة، والثانية تتعلق بمجردات هي الدلالة التي قد لا يكون لها وجود في المرجع. ويمكن أن نمثل للموقف الأول بمن يحاول أن يفسر دال القرآن بدالي التوراة والإنجيل، وللموقف الثاني بمن يحاول أن يفسّر مدلول القرآن بأسباب النزول، في حين أن أعيان دال القرآن فقط هي التي يمكن تفسيرها بأعيان دال التوراة والإنجيل وليس داله ؛ وكذلك أعيان مدلول القرآن فقط يمكن تفسيرها بأسباب النزول، أما مدلوله فهو غيرها. والفرق واضح،اذ هو بين العيني والمجرد في الحالتين.

والوسيط الأول هو منظومة النظريات المختلفة بما هي منظومة دوال على العلم والعمل في الظرف المدروس، أعني **ظرف تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية** : ما هي البنية التي تجعل هذه النظريات المحددة لطبيعة العلم والعمل منظومة دوال، يتحدد كلٌ واحد منها بكونه قسيم البقية في هذه المجموعة المنغلقة؟[9].

والوسيط الثاني هو منظومة عناصر العلم والعمل بما هي منظومة مدلولات في الظرف المدروس، أعني **ظرف تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية** : ما هي البنية التي تجعل هذه العناصر التي يتألف منها العلم والعمل منظومة مدلولات، يتحدد كلٌ واحد منها بكونه قسيم البقية في هذه المجموعة المنغلقة[10].

ومعنى ذلك أن نظريات العلم ونظريات العمل، مثل نسق الحروف في اللغة، ذات وجود اضافي يتحدد بالسلب والتقابل بين كل عناصر النسق، وهي لا تفيد الاّ بمنظومة تأليفاتها ونسقِ علائقها، كما أن ظاهرة العلم والعمل - وهما موضوع الأولى - تمثل بعناصرها أيضا نسق حروف لا تُعلم إلاّ بما هي نسق تُدرس من خلاله علائقُها وتأليفاتُها المشاكلةُ للنسق الأول، أي أن نسق نظريات العلم والعمل هو نسق الدال، ونسق عناصر العلم والعمل أو وقائعهما هو نسق المدلولات، والمنظومتان متشاكلتان. وهذا التشاكل هو

---

(9) وهذا التعريف لموضوع العلم بما هو بنية ثابتة لحدود معينة، تمثل مجموعة منغلقة كل واحد منها يتحدد بكونه قسيمَ البقية.وغيرَها جميعا، ليس أمرا جديدا ولّدتهُ الفلسفة البنيوية الحديثة، بل هو عينه المفهوم الأفلاطوني كما يتحدد في محاورة الفيلاب 18 د - 14 ج ؛ حيث يضرب أفلاطوّن مثالي الأبجدية والترقيم الموسيقي بما هما حدود معينة في المتصل الصوتي عديم التحديد (راجع، كذلك محاورة السوفسطائي، حيث يضرب نفس المثالين مرجعًا اياهما الى الالاه المصري الذي وضع الكتابة).

(10) وهذا هو بالضبط المعنى المقصود في كل منظومة علمية من حيث مضمونها. فهذا المضمون هو مجموعة المعاني المتضامنة التي يتحدد كل واحد منها بالبقية وهو ضمنها، بوصفه متمما للمجموعة وليس وجودُه الاّ ما ليس الآخرين ؛ مثلا أصو ل اقليدس، أو مفهوم وحدة العلم الذي يوجد جميعه في كل عنصر من عناصره عند أفلوطين، بشرط التخلي عن الواقعية في هذه الحالات جميعا.

منزلة الكلي النظري والعملي، كما تحددت في الفلسفة العربية، ضمن المدونات نفسها، وليس من الخارج الأفقي أو العمودي[11].

ورغم أن رسائل إخوان الصفاء تبدو، في صيغتها النهائية المعلومة الآن، متأخرة عن فلسفة الفارابي، فإن شكلها الفلسفي ومضمونها العقدي يمنعان أن تكون الآ معاصرة له، عى الأقل من حيث الصياغة الأولية[12] ذلك أن الحل الصفوي يستند الى الحل الذي يعتبر مضمون علوم العقل مضمونا للنقل، وشكل النقل شكلا لعلوم العقل، آخذا من الفلسفة مضمونها ومن الدين شكله. وهو ما لا يمكن أن يكون الآ القسيم اللازم للحل المستند الى الحل الذي يعتبر شكل العقل شكلا للعلوم النقلية ومضمون النقل مضمونا للعلوم العقلية، آخذا من الدين مضمونه ومن الفلسفة شكلها.

---

(11) وذلك لان كل ما يعني الأمر من هذين الخارجين موجود فيه، فمن أعيان الدال توجد صورتها وهي الدال، ومن أعيان المدلول توجد صورتها وهي المدلول. وفعلا، فالمدلول هو نوع المشارات اليها، أو هو مفهوم التصور الذي تكون تلك المشارات اليها أشخاصَ ،ما صدقه،والدال هو نوع من الاشارات، أو هو مفهوم التصور الذي تكون تلك الاشارات أشخاصَ ،ما صدقه،

(12) ان قصة اخوان الصفاء، كما وردت في الامتاع والمؤانسة (ج II ليلة 17 ص 3) هي التي تُعتبر الرواية المجمع عليها بخصوص تاريخ هذه الرسائل، لكن ذلك لا ينفي صحة الروايات الأخرى (مثل الروايات التي يستمدها الدكتور غالب من المؤلفات السرية للاسماعيلية والتي تجعل مضمون هذه الرسائل، وان ليس شكلها، من تصور الامام محمد بن اسماعيل أول المستورين وسابع الناطقين المتوفى سنة 193 هجرية، راحة العقل، المقدمة ص 23 ـ 26)، اذا علمنا بأن الصياغة النهائية لمثل هذهالمحاولات كثيرا ما تتأخر عن الصيغ الأولية التي تكون، في الأصل، بسيطة وقصيرة، ثم تتعقد وتطول الى أن تصبح في حجم هذه الموسوعة.

وقد رأينا علة ذلك في ظرفيات النظر وظرفيات العمل : نظرية العصمة المقابلة لنظرية الإجتهاد، واستناد الأولى الى الباطن المقابل للظاهر لتعليل الحاجة الى العصمة، واستناد الثانية الى نفي المقابلة بين الباطن والظاهر لتعليل الاستغناء عن الحاجة الى العصمة والاكتفاء بالاجتهاد، وكلاهما تقدّما على الفارابي.

وفعلا، فقد توفر شرطا هذين الموقفين عمليا ونظريا : عمليا، نشأة الخلافتين في بغداد وفي القيروان (الظاهرية والباطنية)[13]. ونظريا، حصولُ ضربيْ العلوم، وبفضل تعقيل النقلي وتنقيل العقلي، أي استناد العلوم النقلية الى منهجية اجتهادية اعتمدت على الاصابة والخطأ والاستقراء والتنظير (علوم اللغة والتاريخ والأدب الخ...)، واستناد العلوم العقلية على منهجية وثوقية اعتمدت الاطلاق المزعوم برهانيا ومجرد الاستنتاج من الانساق الجاهزة بعد. **فالتقى بذلك جمادُ المضمون وحركية الشكل عند ذوي الثقافة النقلية، وجمادُ الشكل وحركيةُ المضمون عند ذوي الثقافة العقلية. لكن الحركية الأولى لها حدٌّ لا تتجاوزه، وهو بقاء الشكل العقلي في إطار عدم تجاوز المضمون النقلي الحاصل. والحركية الثانية لها حدّ لا تتجاوزه هو بقاء المضمون النقلي**

(13) الدولة السنية بعد المحنة قبيل منتصف القرن الثالث (232 هـ) والدولة الاسماعيلية في نهاية القرن الثالث (296 هـ)، وأولاهما دولة الظاهرية، والثانية دولة الباطنية.

في اطار عدم تجاوز المضمون العقلي الحاصل والمعتبر حقيقة نهائية.

وينقسم الشرط النظري، الذي يعنينا في هذه الدراسة، الى بعدين[14].

الاول : هو تحقيق معقولية شكلية للعلوم النقلية وقع الاتفاق عليها بين علماء النقل ـ وهي أساسا المنهجية المعتمدة في دراسة الفنون اللغوية واللسانية عامة ـ ، رغم تعذر الوصول الى المعقولية المضمونية للنقليات، وهو تعذر ترجمت عنه كثرة المدارس الكلامية المتنافية مضمونا، والمتحدة شكلا[15].

الثاني : هو قبول معقولية مضمون العلوم العقلية، وحصول الاتفاق حول طبيعته بين علماء العقل ـ وهو أساسا مضمون الموسوعة الفلسفية

---

(14) ولو استعملنا طريقة التواليف لأمكن أن نحدد المدارس التالية، وكلّها وُجدت فعلا :

(1) الدين النقلي شكلا ومضمونا : وهو ممتنع أصلا، الاّ اذا وضعنا أن الوحي لا ينقطع ابدا، وأن الشرع السماوي حاضر أبدا كلما طرأ طارئ وضع له حكما. فيصبح الاله كائنا تاريخيا والتاريخ من فعله. وليس الانسان الاّ مجرد متفرج. وهذه غاية التصور الشيعي المتطرف.

(2) الفلسفة العقلية شكلا ومضمونا : وهو أيضا ممتنع أصلا، الاّ اذا وضعنا أن العقل في صيرورة دائمة مثل مضموناته فتصبح الفلسفة علما والعلم فلسفة وكلاهما تاريخي باطلاق من فعل الانسان، والاله مجرد متفرج. هذه غاية التصور السني المتطرف.

(3) الدين النقلي مضمونا، والعقلي شكلا : وهو الحل السني المعتدل.

(4) الدين العقلي مضمونا، والنقلي شكلا : وهو الحل الشيعي المعتدل.

(5) الدين العقلي شكلا ومضمونا : هو الحل الاعتزالي، اذا رفع الى الغاية.

(6) الفلسفة النقلية شكلا ومضمونا : وهو الحل الصوفي اذا رفع الى الغاية.

(7) الفلسفة النقلية مضمونا، والعقلية شكلا : غاية الاشراقية المنحرفة عن الافلاطونية.

(8) الفلسفة العقلية مضمونا، والنقلية شكلا : غاية الرشدية المنحرفة عن الأرسطية.

وأذن فـ (1) و (2) و (7) و (8) كلها امكانات أو فرضيات مطابقة للأربع الباقية بشرط نفي الفصل بين الفلسفة والدين واعتبارهما مسمى واحدا رغم ثنائية الاسم : (1) = (6)، (2) = (5)، (3) = (7)، (4) = (8) ؛ وعندئذ يصبح الأنبياء هم الفلاسفة والفلاسفة هم الأنبياء. ويمكن من تحليل هذا الجدول أن نستخرج أهم خصائص المذاهب الكلامية والفلسفية والصوفية العربية وعلائقها المتقاطعة في كل الاتجاهات.

(15) الاتحاد الشكلي في المدارس الكلامية يستند الى التسليم بأن الحقيقة الدينية لها مصدر غير العقل هو الوحي، والتسليم بقدرة العقل على فهم الشريعة بالطريقة الاجتهادية المعتمدة على الاستقراء والقياس. واختلاف المضمون هو اختلاف العقائد المستمدة من المدونة بفضل تلك الطريقة ؛ وهي عقائد متضاربة ومتعددة.

الموروثة عن الافلاطونية المحدثة - رغم تعذر الوصول الى معقولية شكل المضمون العقلي، وهو تعذر تترجم عنه كثرة المدارس الفلسفية التنافية شكلا، والمتحدة مضمونا[16].

وفعلا فقد كانت غاية المسعى الكلامي هي اعطاء المضمونَ الديني الشكلَ العقلي، وغاية المسعى الصفوي هي اعطاء المضمونَ الفلسفيَ الشكلَ النقلي، بحيث يكادُ الأولُ أن يتحولَ الى تعليم فلسفي للمضمون الديني، والثاني الى تعليم ديني للمضمون الفلسفي، وهو ما يفسّر الاطلاق الذي اتصف به الصدام بين الكلام والصفوية[17]. وهو الصدام بين "المعرفة - الاجتهاد" و "المعرفة - الالهام". "فنحتاج أن نبين أولا ما الملائكة والشيطان، وما الالهام وما الوسوسة، اذا كان هذا الباب علما غامضا وسرّا خفيا، وإن كان أكثر المجادلة[18] ينكرونها بقلوبهم، وإن كانوا لا يظهرون إنكارها بألسنتهم مخافة السيف والشنعة"[19].

وقد تمكّن اخوان الصفاء من هذا الجمع بين المضمون المستمد من علوم العقل - الموسوعة الفلسفية الموحدة في التعليم الفلسفي - والشكل المستمد من

---

(16) الاتحاد المضموني في المدارس الفلسفية يستند الى التسليم بأن الحقيقة الفلسفية واحدة وهي موسوعة العلوم المشتركة بين الفلاسفة. والاختلاف الشكلي يستند الى التقابل بين الطرق والمناهج الفلسفية المفسّرة والمحصّلة لهذه العلوم. وهنا نجد أكبر دليل على تقدم الرسائل على أعمال الفارابي أو معاصرتها لها، فهي خالية من نظرية الفيض المتجاوز للثلاثية الأولى (العقل، النفس، المادة) بعد الواحد. لا وجود لسلسلة العقول والنفوس الموازية للأفلاك والمحركة لها ، الأولى من النفسانيات. العقليات (رسالة 32).

(17) وخاصة من وجهة الصفوية التي تعتبر الكلام الدّ أعدائها، فلا تكاد تخلو رسالة من الناموسية من التهجم على المتكلمين ، الرسالة الثانية، الفصل 9 ص 36، الرسالة الرابعة، الفصل السابع ص 50 - 51، الرسالة الخامسة، الفصل الأول ص 61 - الفصل الثاني ص 65 ، الفصل 17 ص 99، الفصل 18 ص 100، الفصل 19 ص 101 - 102، الفصل 20 ص 102، الفصل 21 ص 103 - 104، الفصل 24 ص 108 الخ...

(18) «المجادلة» مرادف للمتكلمة عند اخوان الصفاء كما يبينه الدحض السابق لنظرياتهم وهم خاصة فرقة المعتزلة ؛ دحض نفي الرؤية، دحض نفي جوهرية الروح الخ... الفصول 19 - 23 من الرسالة الخامسة من الناموسيات.

(19) الرسالة الخامسة من الناموسيات ص 108.

النقل - المعرفة بالوحي والالهام - وذلك بفضل نظرية الفصل بين الظاهر والباطن في المضمون الديني وفي الشكل الفلسفي. فالمضمون الديني رامزٌ مَرْمُوزُهُ المضمون الفلسفي، والشكل الفلسفي رامزٌ مَرْمُوزُهُ الشكل الديني، أي أن المضمون واحد وصيغته الدينية بحاجة الى التأويل الموصل الى صيغته الفلسفية، والشكلُ واحدٌ وصيغته الفلسفية بحاجة الى التأويل الموصل الى صيغته الدينية. لذلك فلا عجب أن يكون النسق الصفوي قد تضمن ما يبدو أن الاجماع قد حصل حوله، أعني المضمون العقلي (- الموسوعة العرفية للعصر -) والشكل النقلي (- ضرب التعبير المعرفي للعصر : الوحي والالهام -)، فكان لذلك دعوة دينية شكلا، ومعرفة فلسفية مضمونا.

ولا عجب عندئذ اذا خلت الرسائل من الشكل الفلسفي خُلُوًّا مطلقا. فكانت المعارف الواردة فيها محصورة في نتائج العلوم العقلية، دون براهينها ومناهجها وأدلتها. ولعل أبرز مثال هو أقل هذه العلوم استغناء عن الهندام المنطقي، أعني الرياضيات. فالرسائل الرياضية التي يزعم أصحابُها تضمينها العلم الرياضي، ليست الاّ نتائج ميتة ولا وجه للمقارنة بينها وبين مصنَّفات الأصول الرياضية. والعلة في ذلك واضحة، إذ أن هذا النسق ذو شكل ديني قصدا، ومضمونه ليس الاّ المعارف المؤسسة للدين الفلكي التنجيمي، بديلا عن الحنيفية المحدثة.

*　　*　　*　　*

كيف يمكن في هذه الحالة أن نبحث عن تحديد لمنزلة الكلي في مثل هذه الموسوعة التي جمعت بين المضمون المنتسب الى الفلسفة، بوصفه باطن المضمون الديني والشكل المنتسب الى الدين بوصفهْ باطن الشكل الفلسفي؟ إن سؤالنا هذا يفيد، ضمنيا، بأن غياب الشكل الفلسفي في هذه الرسائل، أعني المنهجية الاستدلالية البرهانية، وتعويضه بالشكل الديني، أعني منهجية الدعوة المحققة للدولة، يُفقد هذه الرسائل شرف الانتساب الى الفلسفة. ومن ثم فهو يخرجها من مجال البحث الساعي الى تحديد منزلة الكلي الوجودية وفرعيّها

النظري (في علمي المنطق والرياضيات) والعملي (في علمي التاريخ والسياسيات). لكن القصد من طرحه هو التوكيد على الانقلاب الذي حصل في هذه المحاولة الصفوية، وضرب الانتساب الى الفلسفة الذي تتصف به هذه الرسائل، وما يمتاز به من جدّة فلسفية.

فلو قارنا هذه الرسائل والفلسفة الصفوية التي تتضمنها بأعمال الفارابي والفلسفة المشائية التي تتضمنها، لأمكن لنا تحديد طبيعة هذا الانقلاب. فإذا كان الفارابي يبحث في نظرية العلم والعمل، أي المعرفة والعمل من حيث علاقتهما بالموضوع الطبيعي (معلوم النظر) والشريعي أو المدني (معلوم العمل)، فإن إخوان الصفاء يتسلمون ذلك ويبحثون في المعرفة والعمل لا من حيث علاقتهما بالمعلوم والمعمول، بل بالعالِم و العامِل، وكيفية جعلهما يعلمان ويعملان. الفارابي يبحث في نظرية العلم والعمل، وإخوان الصفاء يبحثون في عملية العلم والعمل. فالموضوع هو كيف نكوّن العالِم بالعلوم العقلية، وكيف نكوّن العامِل بالعلوم العقلية أيضا، بحيث يمكن بذلك بناء المدينة بناءً يجعلها ذات عقيدةٍ مضمونُها مضمونُ العقل، وشكلُها شكلُ النقل؟ لم يبق البحث من المنطلق النظري في المسائل التالية : علم الرياضيات، علم المنطلق، علم السياسيات، علم التاريخ؛ بل أصبح البحث من المنطق العملي : في : علم الترييض (الالهي والانساني)، علم المَنْطَقَة (الالهية والانسانية)، علم التَّسْيِيس (الالهي والانساني)، وعلم الأرْخَنَة (الالهية والانسانية).

فهل هذه الموضوعات الجديدة موضوعات فلسفية قابلة لأن يَتَحَدَّد فيها الكلي، منزلتاه النظرية والعملية؟

في الحالة الأولى، عندما كان العلم النظري يتحدد بطبيعة موضوعه (الطبائع الضرورية)، وكذلك العلم العملي بطبيعة موضوعه (الأفعال الاختيارية)، كانت المقابلة بين العلمين ناجمة عن المقابلة بين طبيعتَيْ موضوعيهما. فالنظري نظري لأن موضوعه طبائعُ لا دخل لاختيار الإنسان في كونها هي ما هي. والعمليّ عمليّ لكون موضوعه شرائع أو من اختيار

الانسان[20]. لكن العلمين، من حيث شكلهما، أي من حيث طبيعةُ تناسق القول في موضوعيْها، لا يختلفان أصلا : كلاهما، بهذا المعنى، نظري، أحدهما نظري في الطبائع، والثاني نظريٌ في الشرائع.

أما في الحالة الثانية، فإن الأمر مخالف لذلك تماما. لم يبق نظرًا لا في الطبائع ولا في الشرائع، بل في كيفية كون الطبائع وكون الشرائع عن النظر والعمل؛ من هنا كان البحث في التربيض، لا في الرياضيات، وذلك في الصناعات الأربع : الالهية (الرياضيات كنموذج للخلق)، والنفسانية (تكوين العالم)، والطبيعية (تكوين عالم الكون والفساد)، والانسانية (الصناعات العلمية والعملية)[21]. بل هو ليس نظرافيهما، إنما هو عمل بهما : أي عمل بعلم الطبائع، وبعلم الشرائع في الفاعلين في الطبائع والشرائع، أعني في نفوس البشر وأجسادهم لتتكوّن منهم دولةٌ.

فأي موضوع هو هذا؟ وما يمكن أن يكون موضوع علم تتحدد فيه منزلة الكلي النظري والعملي، لا بما هو موضوع معلوم، بل بما هو نموذج

---

(20) الفارابي، السياسة المدنية، ص 33 «فالنظرية هي التي يحوز بها الانسان علم ما ليس شأنه أن يُعمله انسان أصلا. والعملية هي التي بها يعرف ما من شأنه أن يعمله الانسان بارادته».

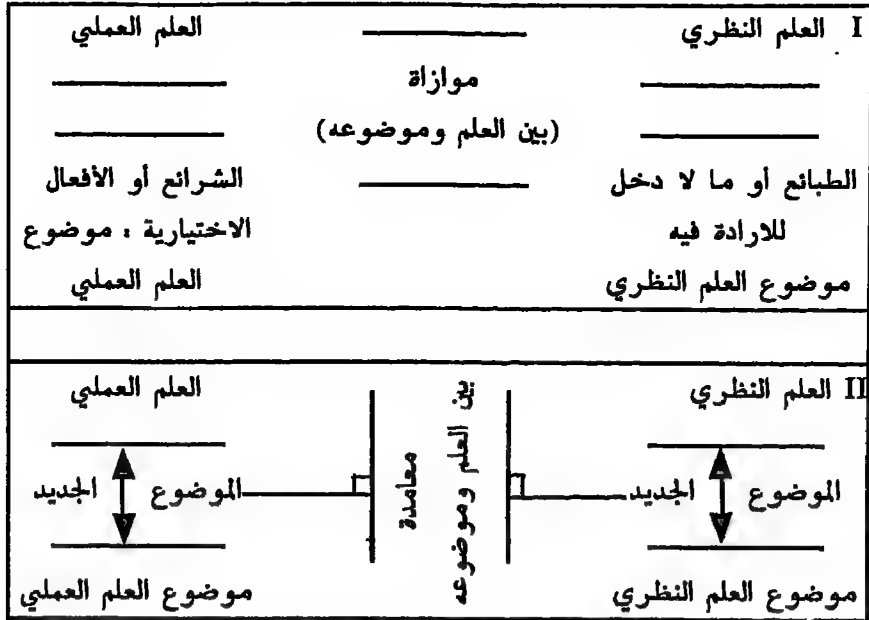
(21) الرسالة الثامنةمن القسم الرياضي ص 277 - 278 : «واعلم بأن المصنوعات أربعة أجناس : بشرية وطبيعية ونفسانية : والاهية. فالبشرية مثل ما يعمل الصناع من الأشكال والنقوش والأصباغ في الأجسام الطبيعية... والمصنوعات الطبيعية هي صور هياكل الحيوانات... والمصنوعات النفسانية، مثل نظام مراكز الأركان الأربعة... وتركيب الافلاك، ونظام صورة العالم بالجملة. والمصنوعات الالهية، هي الصور المجردة من الهيوليات المخترعة من مبدع المبدعات تعالى : وجود عن العدم، أيس من ليس، وشيء من لا شيء، دفعة واحدة، بلا زمان، ولا مكان، ولا صورة، ولا هيولي، ولا حركة، لأنها كلّها مبدعات الباري ومخترعاته ومصنوعاته». : ونموذج هذه الصناعات جميعا هو الرياضيات، العدد للباري والبقية للبقية، مع مضاعفة ذلك بالنظام المدني، حيث يكون لصاحب الناموس ما للباري وللمؤسسات المساعدة له ما للنفس وللطبيعة وللانسان من وظائف مادتها النفس البشرية والحياة الجماعية، مثل الوجود العالمي بدرجاته الروحانية والنفسانية والهيولانية.

عمل أو ذريعة عمل بمعنَيَيْ العمل اللذين حددهما الفارابي، في السياسة المدنية : «والعملية منها مهنية ومنها مروّية... والمهنية منها هي التي بها تُحاز الصناعات والمهن. والمروّية هي التي يكون بها الفكر والروّية في شيء مما ينبغي أن يُعمل أو لا يُعمل»[22]. ما هي طبيعة علم العمل بالعلم النظري وبالعلم العملي، أي ما هي طبيعة علم طرق تحقيق العلم النظري والعلم العملي في التاريخ الانساني، تحقيقًا هو عينه المدينة؟

إذا أجبنا عن هذا السؤال استطعنا أن ندرك المنطلق الذي ستتحدد منه منزلة الكلي في هذه الموسوعة الصوفية، واستطعنا خاصة أن ندرك سبب الجمع بين المضمون الفلسفي للعلمين العملي والنظري والشكل الديني للدعوة المحققة لهما. لكأن إخوان الصفاءأدركوا بأن الفلاسفة «علموا العالم وأوّلوه» ولم يستطيعوا «عمله وتغييره»، وأن الأنبياء تجاوزوا علم العالم وتأويله الى عمله وتغييره، فأرادوا دراسة فنياتهم في العمل والتغيير بواسطة مضمون عقدي معيّن . وهذا يعني أن سلوك الأنبياء العقدي السياسي، كما تعيّن في التاريخ، هو الموضوع الرئيسي للعلم ذي الموضوع الجديد الذي لا ينطبق عليه مدلول النظري (ذي الموضوع المعتبر طبائع)، ومدلول العملي (ذي الموضوع المعتبر شرائع)، بل هو علم النظر العامل، والعمل العامل، من حيث فنياتُ صيرورتِه عاملاً، ولا يكون النظري فيه الاّ أداةً وذريعةً.

وسيبين لنا تحليل الرسائل الناموسية الالهية، والرسائل الرياضية المنطقية، المقصودَ الدقيق من هذا الموضوع المُعَامِد لموضوع النظر والعمل الفلسفيَّيْن التقليديَّيْن. فإذا اعتبرنا نسق العلم النظري ونسق العلم العملي موازِيَيْن لموضوعَيْهما، كل منهما يوازيه موازاةَ المُطابق للمطابق، فإن نسق هذا العلم الجديد هو النسق المعامد الواصل بين النسقين والموضوعين هكذا، حسب الشكلين التاليين :

(22) السياسة المدنية ص 33.



وطبعا فهذا الموضوع الجديد تاريخي بالضرورة، وذلك في درجتيه : درجة تصييره عقيدة، ودرجة تصييره مدينة سلبا وإيجابا (ازالة العقيدة والمدينة المنافستين، ثم تحقيق العقيدة والمدينة الموجبتين)، إنه علم وسائل العمل وعمل العمل، وليس علم غايتهما[23]. **ووسائل عمل العلم تعود الى الرياضيات والمنطق، ووسائل عمل العمل تعود الى السياسيات والتاريخ.**

* * * *

وبهذا المعنى لا يكون المضمون العلمي، بالمعنى الحاصل في الأنساق الفلسفية السابقة، الاّ مجرد أدوات لتحقيق العقيدة المؤسسة للسلطة

(23) وهذا امر طبيعي بالنسبة الى من يسلّم بأن علم الغايات النظرية والعلمية قد تمّ منذ ارسطو وأفلاطون، وفي الرسالات السماوية، أو الشرائع المنزّلة : مضمونا وشكلا.

الروحية، بما هي وسيلة للسلطة الزمانية : سلطة التنجيم والسحر والسيمياء، بديلا عن الإعجاز بالمعنى الديني للكلمة[24]. وإذن فالشكل الديني لهذا التعليم يتعلق بفنيات تحقيق الجماعة الفاعلة بوسائل مادية ومعنوية مستقرأة من الأعمال التاريخية للأنبياء، بما هم قادةً أسّسوا دولاً. لذلك فهم يرفضون نظرية المهدي المنتظر، ويدعون الى الفعل السياسي التاريخي الموجب بحق[25].

ويمكن تصنيف هذه الفنيات الواردة في الرسائل الناموسية اللاهوتية، والمستعملة للمضمون العقلي والشكل النقلي بالصورة التالية :

(1) فنّيات انتداب الأنصار وتكوينهم العقدي،[26] ؛
(2) فنّيات التجسس والاستعلام عن الأنصار والأعداء[26] ؛
(3) فنّيات التأثير المعنوي بالسحر، والعزائم والتنجيم[27] ؛
(4) فنّيات التأثير المادي بالمال، والجاه، وبالارهاب، والتخويف[27] ؛

بحيث أصبح مضمون الرسائل الحقيقي هو نظرية تكوين الجماعة الفاعلة أو نظرية الفعل السياسي بواسطة هذه الفنون الأربعة المكوّنة للأخطبوط أو للنسيج الذي يسري في الدولة القائمة كالكائن الطفيلي ليمتص دمها ويولد

---

(24) الرسالة الناموسية السابعة،الفصل السابع ص 168 : «ولنا كتاب آخر لا يشاركنا فيه غيرُنا ولا يفهمه سوانا وهو معرفة جواهر النفوس ومراتب مقاماتها واستيلاء بعضها على بعض وافتنان قواها، وتأثيرات أفعالها في الأجسام من الافلاك والكواكب والأركان والمعادن والنبات والحيوانات وطبقات الناس من الأنبياء والحكماء والملوك والسوقة وأتباعهم».

(25) الرسالة السابعة من الناموسيات، الفصل الأول ص 146 ـ 148. وكذلك الرسالة الأولى منها ص 523.

(26) وذلك هو مضمون الرسائل الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة من الرسائل الناموسية الالهية. وكلها تتعلق بفنيات تنظيم الجماعة الفاعلة عقيدة وسلوكا وأدوات سيطرةٍ وتحكم.

(27) وذلك مضمون الرسالة الأخيرة من الناموسية الالهية : الرسالة الحادية عشرة.

الدولة البديلة عنها ، وقد تحدّد هذا خاصة في الرسائل ذات المضمون النقلي من الرسائل الناموسية، حيث يتبيّن أن الظاهرة المدروسة التي استُمدت منها هذه الفنيّات هي سِيَرّ أصحاب الرسالات الذين حققوها، وأسباب نجاح هذا التحقيق في التاريخ الأسباب التي تتعين في مادة جديدة يمكن تسميتها بالانتربولوجيا الدينية السياسية المستندة الى علم النفس الجماعي للجماعات الفاعلة، وعلم اجتماع تنظيم الحركات السياسية أو الأحزاب السياسية، وذلك من حيث الطرائقُ العمليةُ (التعليم العقدي، التنظيم الحركي، الاستعلام، الاندساس، التأثير المادي، التأثير المعنوي، الإرهاب)، والمضامينُ العقدية (العقائد المركّزة لعقلية الاستشهاد والتضحية، وظيفة الوعد والوعيد، التركيز خاصة على نظرية البعث والاستهانة بالموت الخ...).

ولعلّ من أهم المحركات أو اللوالب الفاعلة، أدوات الفعل السياسي الحاسم التي استمدتها الرسائل من الإيمان بالحياة الآخرة، وبالسحر، والتنجيم المدعوميْن بنسيج النفوذ والجوسسة الأخطبوطي.

(1) فالوعد والوعيد الأخروي أصبح حسابيْن ؛ عاجلا في الحياة الدنيا وآجلاً في الحياة الأخرى. وإذا كان المرء يمكن له الاّ يخشى الثاني، فإنهم يجعلون من الأول سلاحا رهيبا، لما ينسجونه من إشاعات وفضائح يسرّبونها فيخشى الإنسان اطلاع الأحياء عليها. والطمع في العاجل والخوف منه أكبر دائما من الطمع في الآجل، والخوف منه وكلا الأمرين ممكنان لهم. فهم، بالجوسسة، يعلمون ما خفي، وبالنفوذ يستطيعون تحقيق الشقاوة والسعادة التي، للجهل بأسبابها الخفية، تبدو وكأنها عقاب أو جزاء سماوي.

(2) والوعد والوعيد الدنيويّ أصبح حسابيْن ؛ عاجلاً وهو الذي يتحقق فعلا عندما يكون السحر والتنجيم مستندا الى معلومات صحيحة حول المراد سحره أو اعلامه بما ينتظره من المنجم (وظيفة الجوسسة) ؛ وآجلا عندما لا يتحقق ذلك ولكي يبقى الخوف من تحققه قائما للاعتقاد في السحر والتنجيم.

وفي الجملة، فإن نسيج النفوذ، ونسيج الجوسسة يرتبان أمورا تصبح بالمزاوجة مع عقيدة البعث الأصغر وعقيدة السحر، أدلة على صحة هذين الأساسيْن يستند اليهما السلطان الروحي الساعي الى تأسيس السلطان الزماني : تكوين الدولة الروحية للوصول الى الدولة المادية. «الأولى مادتّها النفوس، والثانية مادتها النسيج الاجتماعي والسياسي الذي يتم غزوُه بالاندساس التدريجي في مجاليْ «النفوذ المالي - والسياسي - والعلمي - والخلقي»، «والاستعلام المالي - والعلمي - والخلقي»، اللذين يفعلان فعلا، ولكن يبقيان خفيّيْن حتى يبدوا لمن يراد الفعل فيه وكأن الفاعل له قدرةٌ خارقةٌ للعادات مستمدةٌ من التأييد الالهي، أو من السحر والتنجيم..

ويمكن أن نُطلق على هذا الموضوع الجديد اسم الحيل السياسية أو فنيّات العمل السياسي، لأن الانقلاب الذي أشرنا اليه جعل العلم النظري علما للعقائد المحرِّكة للفاعلين، وعلم الأدوات المساعدة على الفعل، وجعلَ العلمَ العملي علمَ الفنيات المحقِّقة للغرض الأول (جعل الفاعلين متحركين بواسطة تلك العقائد)، وللغرض الثاني (تحقيق أدوات العمل وشروطه التكوينية والتنظيمية) : تحقيق الاخطبوط السياسي الساري في نسيج الدولة القائمة بواسطة الاستعلام والاندساس في مراكز النفوذ، والتأثير المادي (المال والإرهاب) والمعنوي (العقائد الدينية والسحرية).

وبذلك نفهم السر في غياب الشكل الفلسفي، إذ لو اعتمدت الرسائل على الشكل الفلسفي لأدت الى عكس هدفها. فلو كانت المعارف المستعملة كعقائد معارف مصحوبة بأدلتها العلمية ومناهجها وشروطها المنطقية والعقلية لصارت مانعة من الفعل السياسي بمعنَيَيْن :

أولا ، لأن أدنى العلوم يشغلُ حياةَ صاحبه بكاملها، فلا يترك له مجالا للفعل السياسي المباشر.

وثانيا ، لأن الذي يتعلم العلم بشكله لا يتصف بصفات المعتقِد الذي يأتمر من الخارج، فيستجيب بانفعال تحت تأثير الخوف (من الحساب أو من السحر)، أو الطمع (في الجزاء الأخروي أو الدنيوي).

لذلك كانت المعارف في الرسائل معتقداتٍ لا مبرهناتٍ، وهي لا تُنْسَبُ الى الاجتهادالانساني بنتيجتيْ النسبة (المصدر النسبي/ وعدم الاطلاق) بل تُنْسب الى العصمة بنتيجتّيْ النسبة كذلك (المصدر المطلق/والاطلاق). ولما كان الظرف التاريخي، كما أسلفنا، يقتضي أن تكون الدعوة السياسية في نفس الوقت ذات شكل ديني، مع امتناع شرطه (ادعاء النبوة)، استعيضَ عنه بنظرية الإمامة المعصومة، والمعرفة الموهوبة، والتأييد بالكرامات (في غياب المعجزات) المستندة الى السحر والطلسمات. وقد كانت هذه العقبة، عقبة ختم الوحي، المصدر الرئيسي لصفات الشكل التعبيري (عند الصفوية والصوفية)، ولصفات الشكل العقدي (عند الباطنية).

* * * *

الآن وقد اكتشفنا خصائص النسق الصفوي مضمونا وشكلا، وأدركنا طبيعته بالمقارنة مع النسق المشائي، علينا أن نحدد منزلة الكلي النظري والعلمي التي اعتمد عليها، والتي ستؤدي، فيما بعد، دورا كبيرا في جميع المذاهب الفلسفية والكلامية، وخاصة في الافلاطونية المحدثة الفصلية فصلا افلاطونيا (الاشراق)، والحنيفية المحدثة الفصلية فصلا انجيليا (التصوف المتأخر والكلام الاسماعيلي).

ولا يمكن أن نحدد هذه المنزلة، كما أسلفنا الآ بما هي قسيمٌ المنازل التي تعينت في الكلام والتصوف نقليا، وفي المشائية عقليا. ذلك أن النسق الصفوي، وإن كان ما يزال كلاما باطنيا في مرحلته الأولى، وأساسا فلسفيا عقديا للدولة الاسماعيلية، كما سيصبح فيما بعد كمصدر يستوحيه الدعاة والمتصوفة المتفلسفين[28] ، فإنه يتحدد بالإضافة الى قَسَمَائه عناصرِ المجال

(28) ولا يقتصر هذا الاستيحاء على المضمون فقط، بل هو كذلك يشمل الشكل : نموذجية الأعداد والحروف والسحر والتنجيم، وادعاء التصرف في الأكوان، ونظرية الموازاة بين الصناعات الأربع بين العالمين ببعدي كل منهما الالهي والإنساني، ودور الالاه في العالم والإنسان الكامل فيه الخ...

الفكري الديني ببعديْه (الكلام والتصوف) والفلسفي ببعديْه (المشائية والصفوية)، بفعل أساسيْ العلوم المستند اليهما فيهما : علوم العقل وعلوم النقل(29).

فما الذي سيحدث بفضل هذا الجمع الذي قام به اخوان الصفاء بين مضمون العقل وشكل النقل، بين مضمون الفلسفة وشكل الدين، بوصف ذلك موضوعا جديدا يُحدّد طبيعة النظر الرياضي والمنطقي والعمل السياسي والتاريخي؟

سيتولد عن ذلك نتيجتان مباشرتان، ونتيجتان غير مباشرتين، كالتالي :

(1) فالنتيجة المباشرة الأولى، هي تجاوز اشكالية الجمع بين الأرسطية والافلاطونية، إذ أن ما يُعد مضمونا علميّا لهاتين الفلسفتين قد صار واحدا منذ العهد الهلنستي : إنه موسوعة التعليم العلمي ببعديْه «الرياضي - الفلكي - التنجيمي - السحري - السيمياوي»، واللفظي الطبيعي. أما مصدر الخلاف،

(29) ومعنى ذلك أن نسبة البهشمية وتصوفها الى الأشعرية وتصوفها هي عينها نسبة المشائية الى الصفوية. ونسبة البهشمية الى المشائية هي عينها نسبة الأشعرية الى الصفوية. وكذلك الامر في النسبة العكسية : نسبة المشائية الى البهشمية كنسبة الصفوية الى الأشعرية. ونسبة الأشعرية الى البهشمية كنسبة الصفويةْ الى المشائية. وهذه النسب جميعا هي نسب المنطلق النظري أو العملي في المرجع النقلي أو العقلي. ومعنى ذلك أن هذه المواقف الأربعة متضامنة وتتحاددُ تحَادُدَ حروف الأبجدية : فكل منها هو قسيم الأخرى، وليس وجوده الموجب الاّ سلب البقية. وذلك في المرحلة الأولى، مرحلة الوصل حيث يتم الوصل فلسفيا بين البعد الافلاطوني والبعد الأرسطي من الفلسفة، والوصل دينيا بين البعد الانجيلي والبعد التوراتي من الدين؛ ثم في المرحلة الثانية مرحلة الفصل حيث يتم الفصل فلسفيّا بين بعديْ الفلسفة المذكورين، ودينيا بين بعديْ الدين المذكورين : فيتلاحم البعد الفلسفي الافلاطوني والبعد الديني الانجيلي، ويتلاحم البعد الفلسفي الأرسطي والبعد الديني التوراتي، وتتحدد الوضعية الفلسفية التي سينطلق منها الفكر الإصلاحي (ابن تيمية وابن خلدون مثلا) لتجاوز الافلاطونية المحدثة بجميع ضروبها الى الاسمية النظرية والعملية كما عالجنا ذلك في غير هذا العمل.

أعني الشكل الفلسفي، فقد استُعيضَ عنه بالشكل الديني فصار هذا المضمون العلمي مضمونا عقديا، وليس بحثا علميا.

فلا غرابة عندئذ أن تتنامى العودة الى ما في الأسلوب الفلسفي من أساليب مناسبةٍ لشكل التعليم الديني العقدي، أعني الأسلوب الأسطوري، والتعبير بالأمثولات، كما يستعملها أفلاطون أحيانا[30].

(2) والنتيجة المباشرة الثانية هي تجاوز شكل التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ أن صيرورةَ مضمونها مضمونا باطنا لمضمونه، وصيرورة شكله شكلا باطناً لشكلها، جعلهما يصبحان مجرّدَ تدبير عملي للسلطان الروحي، لا يختلف أسلوبيا الاّ لاختلاف المخاطبين. اما في ذاته ومن حيث مصدرُه فهو عين التدبير المكّن من جعل السلطان الروحي للعقيدة وسيلة للسلطان الزماني لأصحابها. من هنا زوال الخلاف بين الأديان، إذ هي جميعا واحدةٌ بالشكل[31] ، وزوال الخلاف بين الفلسفات، إذ هي جميعا واحدة

(30) وهذا التعبير بالأمثولات يشترك فيه اذن التعليم الفلسفي الافلاطوني والتعليم الديني، وتعدّه المشائية مجرد وسيلة خارجية لايصال الحقيقة الفلسفية لغير الخاصة. ولكن يمكن أن نعكس وأن نعتبر التعبير الفلسفي بالاستدلال والمنطق هو أيضا مجرد وسيلة خارجية لايصال الحقيقة لغير العامة، مما يجعل الحقيقة عارية عن الطريقتين، وهي، من ثم، ذاتٌ سبيل، اخرى غير التعبير الفلسفي والتعبير الديني ؛ إنه الالهام أو الوحي بما هما أساس لسلطان متجاوز وهو أساس النظريات التعليمية التي لم يستطع الغزالي عليها ردّا على رأي الرازي (مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، دار المشرق بيروت 1966 المسألة العاشرة ص 40 وما بعدها).

(31) سابعة النفسانيات، الفصل الرابع منها ص 315 - 320 ؛ أمثولة الأبناء السبعة الذين ولاهم أبوهم مملكته وهم، حسب الوصف ، آدم، ثم نوح، ثم ابراهيم، ثم موسى، ثم عيسى، ثم محمد (وهو الذي افاضوا في وصفه أيما إفاضة). وكلهم أتوا بنفس الرسالة، مع اختلاف الأسلوب وتكامله من خلال تنوع المضمون الشريعي بحسب الأزمان والأمم، (والسابع طبعا هو الإمام !) ؛ وهم الناطقون باسمه في هذا الكلام عن المتقدمين عليه من ابطال الأمثولة.

بالمضمون[32] ، وزوال الخلاف بين الأديان والفلسفات، إذ هي جميعا واحدةٌ بالهدف ، التدبير المؤسس للسلطان الروحي ، من أجل السلطان الزماني[33].

(3) وعن النتيجة المباشرة الأولى صدرت النتيجة غير المباشرة الأولى، وهي تجاوز المقابلة بين المنزلة الافلاطونية والمنزلة الأرسطية للكلي النظري. فلا هو المُثُلُ، بما هي ماهيات مفارقة، ولا هو الصُّوَرُ، بما هي ماهيات محايثة، بل هو أحكامٌ فعل المبادئ في الصناعات الالهية، والنفسانية، والطبيعية، والانسانية في الوجود بما هو طبائع (أي بما هو ليس مُعتبراً شرائع)، ونموذجه التَّرييض والمَنْطَقَة والصناعات العملية والصناعات العلمية (والأولى من الأول، والثانية من الثاني). ولهذا تضمنت الرسائل الرياضية هذين

---

(32) وحدة الحقيقة، في الواجب، تقتضي وحدة المضمون الفلسفي عند بلوغه اليها، وارجاع الاختلاف فيه اما الى عدم البلوغ أو الى أشكال الاستدلال والتعبير ، وعلة هذا الاختلاف هو فساد الشكل ، كأن يكون الاستقراء ناقصا، أو القياس فاسدًا الخ...

(33) وحدة الهدف بين الفلسفة والدين أمر يؤكده الكندي في رسالته في الفلسفة الأولى، تحقيق أبي ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد مصر 1950 ص 104 : «لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل اليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه. فإن الرسل الصادقة، صلوات الله عليها، انما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها، وإيثارها».

الوجهين، الرياضي (المنزلة الافلاطونية) والمنطقي (المنزلة الأرسطية)[34][35].

(4) وعن النتيجة المباشرة الثانية صدرت النتيجة غير المباشرة الثانية، وهي تجاوز المقابلة بين المنزلة الفلسفية والمنزلة الدينية للكلي العملي . فلا هو القيمُ الذاتيةُ للأفعال والأشياء، ولا هو التوقيف التحكمي للشّارع، بل هو أحكامٌ فعل المبادئ في الصناعات الالهية والنفسانية والطبيعية والانسانية في الوجود بما هو شرائع (أي بما هو ليس معتبرًا طبائع). ونموذجه التّسْيِيس والأرْخَنَة، وآليات التأثير المادي والمعنوي العملية، وآليات التأثير المادي والمعنوي العلمية (والأولى من الأول، والثانية من الثاني). ولهذا تضمنت الرسائل الناموسية والالهية هذين الوجهين : آلية المدينة السماوية والمدينة الأرضية السياسية (المنزلة الدينية) وآلية العالم السماوي والعالم الأرضي التاريخي (المنزلة الفلسفية المستندة الى التنجيم والسحر والطلسمات). وإذن فالنموذج العملي، في الحالة الأولى، هو محاكاةُ فعل الاله في سياسة العالم بواسطة الكائنات الروحانية المُسْتَعْلِيَة . والنموذج الثاني المطابق للأول، هو بناء السلطان السياسي على منوال السلطان في أحكام النجوم، حيث يُعد

(34) الجمع بين المنطقي والرياضي في القسم الأول من الرسائل له دلالتان. الأولى ناجمة عن الوظيفة التربوية الواحدة للأمرين، والثانية ناجمة عن التصور الوجودي لمنزلة الكلي، أعني اعتبار الأول نموذجا للإيجاد، والثاني نموذجا للإعلام به : نموذج الايجاد الالهي رياضي، ونموذج الرسالات الخطاب والنطق، التعليم الالهي، بما هو خطاب للانسان، منطقي.

(35) في فقرة قصيرة من ثانية النفسانيات والعقليات، مباشرة بعد عرض نظرية فيثاغورس، يورد الاخوان هذه العبارة : «في مراتب الموجودات ونظام المخترعات وأنها مطابقة لمراتب الاعداد المفردات المتتاليات عن الواحد. وأن الكل محتاج الى الواحد. وعلى رأي الاخوان أن الواحد وما بعده محتاج الى الغير، وهو العاد». ص 200 وهذه العبارة التي سطرناها هي التي تبين أن العدد حُكْمُ فِعْلٍ وليس مثالا ولا صورة : فهو فعل العاد. والواحد العددي لا يمثل اذا الواحد المنطبق على الاله : «وذلك أن الباري . جل ثناؤه، لما كان واحدا بالحقيقة من جميع الوجوه والمعاني، لم يجز أن يكون المخلوق المخترع واحدا بالحقيقة بل وجب أن يكون متكثرا مثنويا مزدوجا. وذلك أن الباري جل ثناؤه أول ما بدأ بفعل واحد مفعولا واحدا متحدا بفعله الذي هو علة العلل... بل فيه مثنوية»، ص 201.

العالم الفلكي وتأثيراته في العالم الادنى من جنس العالم الناموسي وتأثيراته في المدينة ، ، وأعلم، يا أخي، أن الكواكب ملائكة الله وملوك سماواته خلقهم لعمارة عالمه، وتدبير خلائقه، وسياسة بريّته. وهم خلفاء الله في أرضه، مثل الامام وصاحب الناموس، يسوسون عباده ويحفظون شرائع أنبيائه بإنفاذ أحكامه على عباده لصلاحهم، وحفظ نظامهم على أحسن الحالات»[36].

وبيّن أن وظيفة النموذج الأول المُستمد من التاريخ الديني، أو من كيفية نجاح الرسل في تحقيق رسالاتهم، هي إيجاد جهازي الفعل السياسي الحقيقي ، أعني جهاز الاستعلام، وجهاز التنفيذ ، أما الثاني المُستمد من الفلسفة، أو من النفوذ الممكن لصاحب العلم، فهو تأسيس قدرة الجهازين المحدودة على قدرة وهمية لا محدودة، هي علم الغيب والتأثير على مجرى العادات، وذلك بواسطة علم التنجيم والسحر. ويقتضي ذلك اخضاع التاريخ للضرورة، أو اعتبار الشرائع طبائع[37]. لذلك اعتبر ابن خلدون علم الجفر والتنجيم الأساس الرئيسي للدعوة الباطنية خاصة والشيعية عامة[38].

ومثلما اتضحت لنا علة الجمع بين الترييض والمنطقة في الرسائل الأولى المحددة لمنزلة الكلي النظري، بما هي متجاوزة للمقابلة بين الحل الافلاطوني والحل الأرسطي، تتضح لنا الآن علة الجمع بين التسييس والأزخنة في

---

(36) الرسائل IV ،11 ، المدخل ص 285.

(37) الشرائع أي ما وضعه الانسان من أمور تعود الى الارادة والاختيار ، والطبائع، أي ما هو كذلك بطبعه ولا دخل للارادة والاختيار فيه ، الجبرية التنجيمية هي الشرط الأساسي لفاعلية الساحر والمنجم وصاحب الطلمسات، وكلها مشروطة بالاطلاع على الغيب بفضل أحكام النجوم التي يحتكر علمها صاحب الناموس بوصفه محتكر علم النفوس.

(38) ابن خلدون، المقدمة III ، 53 ص 595 في حدثان الدول ، «وقد يُنقل بين أهل البيت كثيرٌ من هذا الكلام - كلام الجفر في حدثان الدول - غير منسوب الى احد. وفي اخبار دولة العُبَيْديين كثيرٌ منه... وأما المنجمون فيستندون في حدثان الدول الى الاحكام النجومية».

الرسائل الأخيرة المحددة لمنزلة الكلي العملي، بما هي متجاوزة للمقابلة بين الحل الديني والحل الفلسفي : **فعلم السياسة صار علم التسييس، أي علم انشاء المدينة، وعلم التاريخ صار علمَ الأرخنة، أي** علم **جعل التاريخ قابلا للعلم بترييضه المستند الى علم التنجيم، أو علم الجفر وحدثان الدول.** ومن التسييس يكون السلطان المادي الفعلي الناتج عن جهازيْ الاستعلام والتنفيذ، وهما مستوحَيان من التجربة التاريخية لتحقيق الرسل لرسالاتهم؛ ومن الأرْخَنَة يكون السلطان الروحي الوهمي الناتج عن أساس عِلْم الغيب، وأساس التأثير في مجرى العادات (السحر والتنجيم)[39].

---

(39) لذلك كان التوازي تاما بين التنظيم السياسي للدولة (جً IV، 7 و جً IV، 8) والتنظيم الطبيعي للعالم، والتنظيم النفسي للمعرفة، والتنظيم اللاهوتي للابداع : مادام صاحب الناموس في المدينة السياسية كالرب في المدينة الوجودية، وكالقوة الملكية في المعرفة. ولعل أفضل تعبير عن ذلك هو الفصل الثامن من الرسالة الناموسية السابعة المتعلقة بكيفية الدعوة الى الله ص 172 : «وينبغي أن يكون تعاون أهل المدينة مرتبا على أربع مراتب : احداها مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوي الصنائع، والثانية مرتبة ذوي الرياسات، والثالثة مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي، والرابعة مرتبة الالهيين ذوي المشيئة والإرادة». ويتلو ذلك نموذج توضيحي طبيعي - نفسي على المنوال التالي :

(1) تدبير ذوي الصنائع في المرؤوسين	كالضوء في الهواء	كالقوة النامية في الاركان الأربعة
(2) تدبير ذوي الرياسات في ذوي الصنائع	كالألوان في الضوء	كالقوة الحيوانية في النامية
(3) تدبير الملوك في ذوي الرياسات	كالبصر في الألوان	كالقوة الناطقة في الحيوانية
(4) تدبير الالهيين في الملوك	كالعقل في المعقولات (*)	كالقوة الملكية في الناطقة
السياسة	نموذج طبيعي معرفي	نموذج نفسي معرفي

(*) والعقل هنا ليس الملكة النفسية فقط، بل هو الجوهر العقلي بما هو المبدأ الثاني بعد الالاه : وهو عين فعل الابداع الالهي، راجع ثانية النفسانيات ص 201.

II . 4 . علاقة منزلة العلم الصفوية بالمنازل الكلامية:

هل معنى ذلك أننا قد خرجنا من مجال النظر في العلم والعمل الى مجال العمل بهما، خروجا يبعدنا عن امكانية تحديد المنزلة النظرية والعملية للكلي؟ لقد بيّنا، بهذه النتائج، أن رسائل اخوان الصفاء ليست فقط برنامج عمل سياسي و خطة تدبير تنفيذية لهذا البرنامج، بل هي انقلاب في طبيعة العلميْن النظرييْن وموضوعيْهما، وفي طبيعة العلميْن العمليّيْن وموضوعيْهما. فما الذي ينتج عن تعويض الرياضيات والمنطق بالترييض والمنطقة، وعن تعويض السياسات والتاريخ بالتسييس والأرخنة، بخصوص منزلة الكلي في ضربَيْ العلوم النظرية والعملية؟

لا نسطيع أن نجيب عن هذه الأسئلة الاّ في إطار التحادُد الاضافي بين الحدود التي أشرنا اليها، في فصل منطق علم الكلام، الناجّ عن تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل. فما حدث في المدارس الفكرية ذات المنطلق المتمثل في تجربة تعقيل علوم النقل وأدى الى الباطنية والظاهرية والوسيطين بينهما، أعني الاعتزال المتشيع (أو البهشمية) والاعتزال المتسنن (أو الأشعرية)، له ما يناظره في المدارس الفكرية ذات المنطلق المتمثل في تجربة تنقيل علوم العقل. فلقد أدت هذه التجربة كذلك الى وسيطين فلسفيّيْن تقدّما على طرفيْهما الباطني والظاهري، تقدُّمَ الوسيطيْن الكلاميّيْن على طرفيْهما الباطني والظاهري. ومثلما انقسم الكلام الاعتزالي، بعد أبي علي، الى بهشمية وأشعرية، انقسمت الفلسفة التي بدأت مع الكندي، الى مشائية وصفوية. وقد اتّسقتْ الأولى عند الفارابي بالارتباط الوصلي بين الفلسفة والدين مع البهشمية، واتّسَقَتْ الثانية بنفس الارتباط مع الأشعرية[40]، حيث يلتقي

(40) وطبعا فهذا الترابط بين الأشعرية والصفوية يبدو من مفارقات الفكر الفلسفي العربي. فكيف يمكن لأكثر الفلسفات تشيعا أن ترتبط بأكثر الأنساق الكلامية تسننا؟ وكيف يمكن لأقلها تشيعا أن يرتبط بأكثر أنساق الكلام تشيّعا؟ لما هذا التقاطع في الاتصال بين الأنساق ذات المصدر النقلي والأنساق ذات المصدر العقلي؟ لقد ذكرنا سابقا أن سؤال البهشمية هو طبيعة المعقولية التي للمضمون النقلي، وسؤال الأشعرية هو طبيعة المعقولية التي للشكل العقلي. والسؤال الأول يُتَرْجَم فلسفيا بالسعي الى ارجاع العملي (المضمون النقلي) الى النظري (الشكل العقلي)، والثاني يُتَرْجَم فلسفيا بالسعي الى ارجاع النظري (الشكل العقلي) الى العملي (المضمون النقلي): هل نموذج الوجود هو العقل الصانع، أم هو المشيئة المشرِّعة؟

الفارابي وأبو هاشم حول تقديم النظر على العمل، ويلتقي اخوان الصفاء وأبو الحسن حول تقديم العمل على النظر[41] ، وبذلك يوازي التفرعَ الكلامي الى بهشمية وأشعرية التفرعُ الفلسفي الى مشائية وصوفية. لذلك وازت حملة الفارابي على الأشعرية حملةُ الصفوية على البهشمية[42] وارتبطت منزلة الكلي عند الأشعرية والصفوية ارتباطها عند البهشمية والمشائية. وذلك ما نحن عارضون الآن.

ولنبدأ بنفي نظرية الاعتزال البهشمي، أعني شيئية المعدوم والأحوال، وباثبات مقابلتَيْهما، أعني لا شيئية المعدوم والصفات الموجبة للذات الالهية، ملاحظين، منذ البداية، بأن المصطلح الفلسفي الافلاطوني المحدّث ذا الميل الأرسطي السوفسطائي في المحاولة الفارابية يوازيه، في المحاولة الصفوية، المصطلح الافلاطوني المحدث ذو الميل الافلاطوني الفيثاغوري. وقد غطى هذان المصطلحان عن العلاقة العميقة بين فرعَيْ الاعتزال الذي يمثل أرقى

(41) والواقع أن هذه المقابلة، هي كذلك، من حيث الغايةُ لا من حيث البدايةُ . فالصفوية والأشعرية تقدمان العمل على النظر، غاية لا وسيلة. والمشائية والبهشمية تقدمان النظر على العمل، غاية لا وسيلة. لذلك يمكن أن نعكس فنقول أن البهشمية والمشائية منطلقُهما عملي، وغايتهما نظرية، والصفوية والأشعرية، بعكس ذلك. وسيأتي تعليل هذه المفارقات.

(42) جميع حملات اخوان الصفاء على الكلام تعود الى حملات على الاعتزال بما هو مخالف لأهم ما تقول به الأشعرية، وخاصة الاعتزال البهشمي : مثل شيئية المعدوم، والأحوال، وخلق القرآن، والقدرية، ونفي الرؤية، وتقدم العقل على النقل. ولا غرابة في ذلك. فالبهشمية هي المنافس المباشر للصفوية في الاسلام الشيعي مثلما أن الأشعرية هي المنافس المباشر للمشائية في الاسلام السني. وطبعا فإن ذلك يقتضي بنية تخالف موضوعي بين الصفوية والأشعرية وبين البهشمية والمشائية. وفعلا فالحرب بين الصفوية والمشائية فلسفيا كالحرب بين الأشعرية والبهشمية كلاميا. وما أن يصبح للباطنية والظاهرية كلامُهما المتجاوز للبهشمية وللأشعرية، حتى يتم تجاوز الصفوية والمشائية الى الاشراقية والرشدية. وبذلك تكتمل المنظومة الفلسفية والكلامية فتصبح كل واحدة منهما جديلة مُخَمَّسة أركانها الأربعة هي الأنساق الحادثة في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، ونواتها هي مدونة الأولى ومدونة الثانية كما سنرى ذلك في الباب الثالث والأخير من هذه الرسالة = جديلة الكلام ، الحدان ، الكلام الظاهري، والكلام الباطني، والوسيطان ، الأشعرية والبهشمية. جديلة الفلسفة ، الحدان ، الرشدية، والاشراقية ، والوسيطان ، المشائية، والصفوية. والمركزان ، المدونة الفلسفية والمدونة الدينية.

درجات ما بعد العلوم النقلية وفرعَيْ الافلاطونية التي تمثل أرقى درجات ما بعد العلوم العقلية، في المرحلة الوصلية التي اكتملت في القرن الرابع، بِدَايَتِه[43] . فأعدت لانفجار الافلاطونية المحدثة والحنفية المحدثة وظهور حدود المرحلة الفصلية، أعني فرعيْ ما بعد العلوم النقلية، أي التصوف الثاني والكلام الثاني، وفرعيْ ما بعد العلوم العقلية، أعني الاشراقية والرشدية. وكل ذلك في اطار «النواة ـ الرحم» المؤلفة من التضايف والتنافي المطلقين للباطنية الدينية والفلسفية، والظاهرية الدينية والفلسفية، بما هما صراع وجود بين الشيعة والسنّة متقدم على التفرع الى نظر وعمل، ومؤسس للفرعين معا بوصفه قيامهُمَا وبوصفهما عَرَضَيْه، النظري (في الرياضيات والمنطق) والعمَلي (في السياسات والتاريخ)، وهو قيام ليس فيه انفصال بين عالمين احدهما الاهي والثاني انساني، احدهما ما بعد طبيعي ـ ما بعد تاريخي (الالاه)، والثاني طبيعي ـ تاريخي (الانسان)، بل هما عالم واحد يتطابق فيه ما بعد الطبيعي بالطبيعي، وما بعد التاريخي بالتاريخي، والمتطابقان الأولان بالمتطابقين الثانيين، وذلك فلسفيا ودينيا في مجتمع ذاتي الحركة، وجودُه هو عينُ نظرِه وعَمَلِه لكونه متبوعًا لا تابعًا .

وطبعا، فإن العلاقة بين الصفوية والأشعرية لا تعني أن الأولى تُرَدُّ الى الثانية ولا أنها صادرةٌ عنها، مثلما أن العلاقة بين المشائية والبهشمية لا تعني ذينك الأمرين ؛ بل هي تعني أن ذُرْوَة المابعد النقلي، وذُرْوَة المابعد العقلي من الأنساق وتحديد منزلة الكلي حدثت بين فرعيْ الكلام وفرعيْ الفلسفة بهذا التقاطع. فالكلام المائل الى التشيع تعلق بالمشائية، والكلام المائل الى التسنن تعلق بالصفوية، رغم أن المشائية أقرب الى السنّة، والصفوية الى الشيعة، كما سيتبين فيما بعد. وعلة هذا التقاطع بَيِّنَةٌ. فلما كان الاعتزال البهشمي، كما

(43) وهذه العلاقة بين الصفوية والأشعرية هي التي تمكننا من فهم المضمون المُفاد بالمصطلح الافلاطوني الفيثاغوري الذي يستعمله اخوان الصفاء، كما أفهمتنا العلاقة بين البهشمية والفارابية المضمون الذي يفيده الفارابي بالمصطلح الأرسطي السوفسطائي. وإذا كانت هذه العلاقة الثانية لا تثير الاستغراب، فإن الأولى تبدو لنا غير معقولة ؛ كيف يمكن للكلام المظنون سُنيا (الأشعرية) أن يكون ذا علاقة بالفلسفة المظنونة شيعية (الصفوية)؟

أسلفنا، تسليما بتقدم الشكل العقلي على الشكل النقلي (تقدم النظر على الوحي)[44] ، وسعيا الى وضع نظريةٍ تُوصِلُ الى تعقيل المضمون النقلي بتوسط التأويل، فهو بالضرورة سيلتقي بالمشائية الفارابية. ولما كان الاعتزال الأشعري، كما أسلفنا، تسليما بتقدم المضمون النقلي على المضمون العقلي[45] وسعيا الى وضع نظرية تتجاوز معقولية الشكل العقلي بتوسط الوحي، فهو بالضرورة سيلتقي بالصفوية. وفعلا، فإن المشائية تُجيب عن مطلب البهشمية، والصفوية تجيب عن مطلب الأشعرية. فالملة الدينية والوحي دون الملة الفلسفية والعقل عند الفارابي، والملة الدينية والوحي فوق الملة الفلسفية والعقل عند الصفوية[46] .

لذلك فلا عجب إذا رأينا أن جوهر نظرية الوجود الكلي، وجوديا ومعرفيا، لا يختلف عند اخوان الصفاء عنه عند الأشاعرة، رغم استعمال الأولين للمصطلح الافلاطوني المحدث ذي الميل الافلاطوني الفيثاغوري. فهم ينفون قدم العالم، وشيئية المعدوم والأحوال البهشمية، ويثبتون حدوث العالم والصفات الموجبة، وابداع الأشياء ذاتًا ووجودًا. كما أن المعلومَ والمعمولَ والعقلَ المدرِك لهما ليست جواهر، بل هي أعراض مُكتسبة بفضل الادراك

---

(44) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص 39 : «إن سأل سائل فقال : «ما أول ما أوجب الله عليك فقل : النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن تعرفه بالتفكر والنظر. (...) و ص 43 : «فإن قيل اذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بإيجاب موجب فما معنى قوله : ما اول ما أوجب الله عليك قيل له : معناه ما عرفك الله وجوبه. فإذن الصحيح في وجه وجوب المعرفة ما يقوله ابو هاشم ما لطفٌ في اداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية».

(45) تقدم النقل على العقل : ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري ص : 31 ـ 33 ، في بيان مذهبه في دلائل العقول. وكذلك ص 284 ـ 286 في بيان مذهبه في باب وجوب النظر.

(46) الرسائل، IV ، 7 ، الفصل 8 ، ص 137 : «كسريان القوة الملكية في القوة الناطقة، والقوة الملكية، تعد هنا، أسمى من القوة الناطقة سمو الآلهيين على الملوك، راجع سابعة الناموسيات من الرسائل ص 172. أما دونية الوحي بالاضافة الى العقل عند الفارابي، فهي غنية عن التدليل ، إذ يكفي أنه ينتسب الى الخيال.

الحسي والتربية الدينية والخلقية، وليست أمورا ذاتية للأشياء. وطبعا، فإن الارتباط بالنسق الأشعري المقابل للنسق البهشمي مقابلة الصفوية للمشائية، لا يعني التطابق المطلق بين المذهبين. إذ أن محاولة التوفيق تفترض بقاء الإمتياز، وخاصة بحكم الاصطلاح المختلف. لكن مسائل المنزلة الوجودية للكلي تجتمع كلها حول نواة واحدة، هي مسألة حدوث العالم وقدمه ؛ ومسائل المنزلة المعرفية تجتمع كلها حوال نواة واحدة، هي طبيعة العقل الانساني والمعقولات التي يدركها. وسنعالج هاتين المسألتين علاجا سريعا لابراز العلاقة لا غير، دون تكرار التمحيص الذي عمقناه في الفرع المشائي، وذلك لأن التوازي بين العلاقتين يُغْني عن الحِجَاج، إذ أن موضوعَنا ليس هذه العلاقة بل نسقُ المذاهب بما هو أساسٌ لنسقِ منازل الكلي[47]

* * * *

ولنبدأ بالمسألة الأولى ؛ مسألة قدم العالم أو حدوثه . فهذه المسألة يعدها إخوان الصفاء من أهم أسس دعوتهم، وذلك لما يتأسس عليها من مبادئ، ولما ينتج عنها من نتائج نظرية وعملية. فأما أسسها فهي ؛ نظرية الإبداع والخلق عن عدم، ونظرية المشيئة الالهية المطلقة، أو تعلق القدرة بالمقدور من جميع جوانبه ذاتًا ووجودًا. وأما نتائجها فهي ؛ إثبات الصانع، والتخلص من الدهرية، وإثبات الرسالات السماوية، ونفي كفاية العقل. فلنحلل ذلك.

يقول اخوان الصفاء محددين الأساس الأول لنظرية حدوث العالم، أعني، الإبداع أو الخلق عن عدم ؛ «ثم اعلم أن كثيرا من أهل العلم وممن تكلم

---

(47) وجل المسائل التي اشتهرت بها الأشعرية يوافقها عليها الصفوية، ولعل أهمها مسألة خلق القرآن وقدمه، ومسألة الفعل الانساني والجبر، ومسألة الرؤية، ومسألة الارادة المرجحة الخ... وطبعا فإن هذه الأمور هي الغالبة على الرسائل، ولكننا لا ننفي أننا نجد احيانا ما ينافيها، مما يثبت بأن الرسائل ليست تامة التناسق. ولعل ذلك يعود الى تعدد المؤلفين الذين شاركوا في صياغتها.

في حقائق الأشياء لا يعرفون الفرق بين الشيء المخلوق والمصنوع، وبين المخترع المبدع. وهذا أحد أسباب الخلاف بين العلماء في آرائهم ومذاهبهم في قدم العالم وحدوثه. ثم أعلم أن الخلق هو تقدير كل شيء من شيء آخر. والمصنوع ليس هو بشيء غير كون الصورة في الهيو لي. وأما الإبداع والإختراع فهو إيجاد شيء من لا شيء. وهذه المعرفةوتصور هذه الحكومة يبعد عن كثير من المرتاضين بالرياضيات الحكمية، فكيف عن غيرهم»[48] .

ويقولون محددين الأساس الثاني لنظرية حدوث العالم، أعني تعلق القدرة بالمقدور من جميع جوانبه ذاتا وصفاتٍ ووجودا : «فإن سوء الفهم يؤدي صاحبه الى سوء الظن بالحكماء. فمن ذلك ما يتوهمه كثير من الناس في حق الحكماء أنها تقول بقدم العالم وأزليته... ومن ذلك أيضا قولهم، أن الجوهر جوهر لنفسه، والعرض عرض لنفسه. فظن من سمع هذا القول ولم يفهم المراد أنهم يقولون، إنهما ليست بجعل جاعل أو صنع صانع، إذ كان لنفسه. وليس الأمر على ما ظنوا وتوهموا وإنما قالت الحكماء هذا القول، لما تأملت الموجودات وتصفحت أحوالها، وجدت بعضها صفات، وبعضها موصوفات مختلفات، وعرفت أن علة اختلاف الموصوفات هي من أجل اختلاف الصفات. وأما اختلاف الصفات فهي لأنفسها، لان اللّه أبدعها مختلفة بأعيانها لا لعلة فيها. والمثال في ذلك اختلاف حال الأسود والأبيض فإنه من أجل اختلاف السواد والبياض في ذاتهما لا لعلة أخرى. فمن ظن أن السواد والبياض لهما علة أخرى تمادى الى غير النهاية[49] . وذلك أن الأسود هو موصوف، وإنما كان أسود لكون السواد فيه فهكذا الأبيض، إنما كان أبيض لكون البياض فيه. فاما السواد والبياض فإنهما في أنفسهما

---

(48) الرسائل، أولى الناموسيات ص 472 ـ 473.

(49) وفي ذلك إشارة واضحة الى مسألة معمر حول لا تناهي المعاني ، إذ أن تعليل اختلاف الصفات بصفات أخرى يؤدي الى التسلسل الذي لا يتناهى، وهو ما يقتضي ايقاف السلسلة بجعل الصفات، من حيث كونّها ما هي، غير معلولة بصفات اخرى، دون الزعم بأنها غير مبدعة، أي قديمة. وهذا، طبعا، نفيٌ لشيئية المعدوم.

مختلفان، لا لصفة [50] فيهما بل بذاتيهما مختلفان، لأن الله تعالى أبدعهما هكذا مختلفي الذاتين[51] . فهذا معنى قول الحكماء : إن السواد سواد لنفسه لا لصفة. ولم يريدوا أن السوادّ ليس بجعل جاعل، ولا بصنع صانع، كما توهم كثير من الناس الذين هم غير مرتاضين بالحكمة ولا متحققين بالشريعة،[52] .

وبيّن أن المبدأ الأول يقتضي نفي شيئية المعدوم، واعتبار فعل الابداع شاملا للوجود وللذات معا. ففي الفصول المُعجمية من الرسائل النفسية العقلية، يحدد الإخوان المفهومات الثلاثة التي بجمعها ينتج أن ،المعدوم ليس

---

(50) في النص ،صنعة، عوض ،صفة، . ولا معنى لكلمة ،صنعة، هنا، بل السياق يقتضي كلمة ،صفة، .

(51) وبيّن ما لهذه المسألة من علاقة واضحة بمسألة شيئية المعدوم واعتبار ذوات الأشياء غير مجعولة لكون فعل الخلق والإيجاد لا يتعلقان الاّ باضافة الوجود للممكن بالذات. وقد أشار اخوان الصفاء لهذه المسألة رابطين اياها بالموقف الاعتزالي والفلسفي ومقابلين بينهما وبين الموقف الأشعري : ،ثم اعلم أن اختلاف العلماء في معلومات الله لم يزل أيضا من احدى أمهات المسائل للخلاف. وذلك أن منهم من يرى ويعتقد أن معلومات الله لم تزل هي أشياء في القدم جواهر أو أعراض، لأن الشيء عندهم هو الذي يخبر عنه ويعلم، فقد علم الله الأشياء قبل أن أخرجها من العدم الى الوجود واخترعها وهذا رأي بعض القدماء وبعض متكلمي أهل هذا الزمان. ومن العلماء من يرى أن الله لم يزل عالما بأنه لا شيء سواه. وكان عالما بأنه سيخلق الأشياء ويجعلها جواهر أو أعراضا ويؤلفها على ما هي عليه الآن، ثم فعل كما علم، . (الرسائل، أولى الناموسيات ص 517 ـ 518) وطبعا فهذا لا يفيد بأن اخوان الصفاء يميلون الى الحلّ الأشعري، الاّ اذا أضفنا اليه هذا النص حول علم الله والصور في علمه : ،ثم اعلم أن الأشياء هي أعيان، أي صور غيريات أفاضها وأبدعها الباري تعالى... ومن أخص أوصاف الباري أنه غير الوجود : غير العالم وأصل الموجودات وعلتها... ثم اعلم أن كثيرا ممن ينظرون ويتفكرون في مبادئ الأمور يظنون ويتوهمون بأن المعلومات في علم الله لم تزل مثل صور المصنوعات في أنفس الصناع قبل اخراجهم لها ووضعهم إياها في الهيولي المعروفة في صنائعهم، أو مثل صور المعقولات في أنفس العقلاء وتصورهم لها . وليس الأمر كما توهموا... وليس حكم الله تعالى كذلك، بل علمه من ذاته، النفسانياتص 348 ـ 349. لم نحذف الا ما يتعلق بالنموذج التفسيري العددي، أعني بالمصطلح التأويلي المستند الى الفيثاغورية.

(52) الرسائل، تاسعة النفسانيات العقليات ص 356 ـ 357.

بشيء»[53] : فإذا كان «الشيء هو المعنى الذي يُعلم ويُخبر عنه» ، وكان «الوجود هو الذي وجدَه أحدُ الحواس أو تصورَه العقلُ، أو دل عليه الدليل» وكان «المعدوم هو ما قابَلَ هذه الأشياء المذكورة في الوجود» أعنى ما أدركه الحس أو العقل أو دل عليه الدليل، فإن الحصيلة هي كونُه ليس شيئا، إذ تلك هي معاني المعنى الذي يُعلم ويخبر عنه.

وأما المبدأ الثاني، فيقتضي نظريةَ الخلق المستمر التي يؤكدها الإخوان بصورة واضحة : «اعلم أن أكثر العقلاء يظنون ويتوهمون أو وجود العالم من الله تعالى كوجود الدار المبنية من البنّاء، المستقلة بذاتها المستغنية عن البنّاء بعد بنائه. وليس الأمر كما ظنوا وتوهموا، لأن بِنَاء الدار تركيب وتأليف من أشياء هي موجودة بأعيانها قائمة بذواتها، كالتراب والماء والحجارة والآجر والجص واللبن والخشب وما شاكلها. وليس الابداع والاختراع تركيبا وتأليفا، بل إحداثٌ واختراعٌ من العدم الى الوجود. والمثال في ذلك كلام المتكلم وكتابة الكاتب : فإن أحدهما يشبه الإبداع وهو الكلام، والآخر يشبه التركيب وهو الكتابة. فمن أجل هذا صار إذا سكت المتكلم بَطَلَ وِجْدَانُ الكلام، فإذا أمسك الكاتب لا يَبْطُل الموجودُ من الكتابة. فوجود العالم من الله كوجود الكلام من المتكلم، إذا أمسك عن الكلام بَطَلَ وِجْدَانُ الكلام»[54] .

تلك هي أسس مسألة خلق العالم وما تقتضيه . أما نتائجها وما تقتضيه، فهي : اثبات الصانع المبدع، ونفي الدهرية، واثبات الرسالات، ونفي الاستغناء عنها بالعقل . والنتيجة الأولى لنظرية حدوث العالم هي اثبات الصانع : «ثم اعلم أن أحد الآراء الصحيحة المُنَجية لنفوس معتقديها، اعتقاد الموحدين بأن العالم مُحْدَثٌ، مُخْتَرَعٌ، مَطْوِيٌّ في قَبْضَةِ بَارِيه، مُحْتَاجٌ إليه في بَقَائه، مُفْتَقِرٌ اليه في دَوَامِه، لا يستغني عنه طرفةَ عيْنٍ، ولا عن إمْدَادِ الفيضِ عليه ساعةً فساعةً، وأنه لو منَعَهُ ذلك الفيضَ، والحِفْظَ، والإمْسَاكَ

---

(53) الرسائل، عاشرة النفسانيات ص 385 .

(54) الرسائل، تاسعة النفسانيات ص 350 . 351 .

لحظة واحدةً لتهافتت السماءُ، وبادتْ الأفلاكُ، وتساقطتْ الكواكبُ وعُدِمت الأركانُ، وهلَكَتْ الخلائقُ ودثر العالمُ دُفعةً واحدةً، بلا زمان، كما ذكر الله تعالى بقوله : «إنّ اللّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ والأرْضَ أنْ تزُولاَ ، ولَئِنْ زَالَتَا إنْ أمْسَكَهُمَا منْ أحَدٍ منْ بَعْدِه»[55] وبقوله تعالى : «وَالأرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُه يَوْمَ القِيَامَةِ والسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَاتٌ بِيَمِينِه سُبْحَانَهُ»[56].[57] .

أما النتيجة الثانية، فهي اثباتُ الرسالات والحاجة الى الوحي : «فأمّا من يعتقد خلاف ذلك [القول بقدم العالم] ، وهو يعتقد أن العالم محدَثٌ مصنوع بقصدِ قاصدٍ وفعلِ حكيم، فإنه يَعْرِضُ له، عند ذلك، خواطرُ عجيبةٌ، وفِكَرٌ، ورَوِيَّةٌ، واعتبارٌ، وبصيرةٌ، وسؤالاتٌ طريفةٌ، ومباحثُ لطيفةٌ عن العلوم الشريفة، ويكون في ذلك النجاةُ ، والسبَبُ لانتباهِ النفس من نوم الغفلة... وإن وُفّقَ لفهمهما بإلهامٍ من اللّه تعالى، فذلك هو الوحي والنبوة، وإن عزّ عليه، فعليه بمجالسة الحكماء والمباحثة معهم»[58] .

وإذا كان من مقتضيات النتيجة الأولى التخلُّصُ من السلوك الدّهري المادي المحض، والتشبثُ بحياةٍ أسمى من الدنيا وأرقى من الحاجات البهيمية، فإن من مقتضيات النتيجة الثانية التسليمُ بالاختيار المطلق لما عليه الوجودُ والشريعةُ، ومن ثم الحاجةُ الى الرسالة والعلم المبينة لخفايا الغايات الالهية : «ولا تقدرُ أيضا، ولا ينبغي أن تَظُنَّ أن وجودَ العالم عن اللّه تعالى طبعا بلا اختيار منه، مثل وجود نور الشمس في الجو طبعا لا اختيارا منها، ولا تقدر أن تمنع نورَهَا وفيضها لأنها مطبوعةٌ على ذلك طَبَعَهَا رَبُّ العالمين. فأما الباري تعالى فمُختارٌ في فعله إن شاء فعل، وإن شاء أمسك عن الفعل تركًا، مثل المُتَكَلِّمِ القادرِ على الكلامِ، إن شاءَ أمْسَكَ وسَكَتَ. وهذا حكمُ إيجادِ الباري تعالى واختراعه، إن شاءَ أفَاضَ جُودَهُ، وفضلهُ، ونعمتهُ، وإحسانهُ،

(55) قرآن كريم 40 . 41 فاطر. «...[بقية الآية] : ... إنّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا».

(56) قرآن كريم 66 . 67 الزمر. «[بداية الآية] وَمَا قَدَرُوا اللّهَ حَقّ قَدْرِه ... [البقية] وَتَعَالَى عَمّا يُشْرِكُون».

(57) الرسائل، سابعة النفسانيات ص 296.

(58) الرسائل ، ثامنة النفسانيات ص 340 . 341 .

وإظهار رحمته وحكمته، وإن شاءَ أمْسَكَ عن الفعل تركًا، وإن شاءَ لم يمتنع عن إيجاد فعله صنعًا، هو قادر على الفعل وترك الفعل اختيارًا»[59]. ذلك أن الوجود والشرع، لو كانا ضروريّين، في كونهما ما هما عليه، لأصبح الإنسان غنيًا عن الوحي، قادرا على الإكتفاء بالعقل وحده لمعرفة ما لا دخل للتوقيف والاختيار الالهي فيه ، أي أن نظرية التوقيف الوجودي والشرعي هي الأساس الضروري لنظرية الوحي والرسالات السماوية، وذلك هو أهم المبادئ الأشعرية؛ وهو السر في الجمع بين المضمون العقلي والشكل النقلي في الرسائل الصفوية.

* * * *

ولنأت الآن الى المسألة الثانية، مسألة المنزلة المعرفية للكلي، أعني طبيعة المعقولات (والعقل) ومدلولها الواقعي أو الاسمي، بادئين بالإشارة الى أن الكليات، عند اخوان الصفاء، لها مدلولان أحدهما يعني ما هو كلٌّ دون أن يكون كليا وهذا هو معنى الكليات التسع،[60] ؛ والثاني يعني ما هو كليٌّ دون أن يكون كلاًّ وهو معنى الألفاظ المنطقية أو المعقولات المكتسبة من الحس[61] . وإذن، ففي الحالتين ليس للكلي، بمعنى الكلي العقلي ذي الوجود الجوهري المفارق (أفلاطون)، أو المحايث (أرسطو)، أو حتى الفائض (أفلوطين)، أدنى وجود في رسائلهم[62] .

ولنذكّر بالأساس الوجودي للكلي المعرفي في الذات الالهية، وفي الأشياء، وفي العقل الانساني. فالكلي منفيٌّ في هذه الحالات الثلاث. فلا

---

(59) الرسائل ، امنة النفسانيات ص 338 .

(60) الرسائل، ثانية النفسانيات ص 202 مثلا.

(61) الرسائل، عاشرة الرياضيات ص 395 فصل الألفاظ الستة، وكذلك فصل المعقولات ص 401 منها والرسالة الحادية عشرة من الرياضي المدخل والفصل الأول ص 404 - 408 والرسالة الأولى من الناموسيات ص 401 الى 403.

(62) وذلك لان جميع الموجودات عينيات اغيار، أو اعيان غيريات.

وجـود لصـور في ذات الاله[63] ، ولا وجود لصُوَرِ ذَوَاتٍ متقدّمة على وجود الأعيان[64] ؛ ولا وجود لصور معقولة في عقل الإنسان[65] ؛ بل معقولات العقل الإنساني ليست الاّ حصيلة تجربته[66] . والعقل الإنساني نفسُه غريزةٌ وفعلٌ للنفس الإنسانية، وليس جوهرا[67] . ولا نجد أدنى كلام عن نظرية العقول العشر[68] ، ولا عن نظرية العقول الأربعة[69]؛ بحيث إنّ آلية المعرفة، رغم الإصطلاح الأرسطي أحيانا، هي الآلية الكلامية لا غير، فالعقل هو التمييز الغريزي الذي يتّصف به الإنسان.

بل نجد، فضلا عن ذلك، أن عرض الرسائل للألفاظ الخمسة، موضوع المدخل الذي ألفه فرفوريوس، يتعامل معها على أنها الفاظ لا غير، بمعنى أن الكلية لا تُدرس فيها بما هي معقولات، بل بما هي أسماء وألفاظ[70] . وحتى عندما وقعت الإشارة الى نظرية الأحوال، وهي إشارة وحيدة، فإنها عُرضت بوصفها مجرّد اضافات لا غير، ولم يُعْطَ لها المدلولُ الواقعي الذي لها عند أبي هاشم[71] ؛ «ثم إنهم وجدوا أشياء شتى تقع على شيء واحد لم يتغير في ذاته، بل من أجل إضافته الى أشياء شتى، فسمّوها جنس المضاف، مثال ذلك رجل يسمى إبنا، وأبا ، وأخا، وزوجا، وجارا، وصديقا، وشريكا،

---

(63) الرسائل، تاسعة النفسانيات، الفصل الثالث ص 349.

(64) رغم مناقضة الفصل الخامس من تاسعة النفسانيات، الذي لا يلائم باقي النصوص.

(65) الرسائل، أولى الناموسيات، ص 424 ؛ التوفيق بين فطرية المعرفة واكتسابها.

(66) الرسائل، أولى الناموسيات، ص 425.

(67) بل الفيض عندهم ذو درجة واحدة ؛ المُفَاض الأول أو العقل، تتلوه النفس فَضلُها أو الهيولي، وفيها تضع النفس صناعتها (نظام العالم)، وفي العالم الأسفل تضع الطبيعة صناعتها (الأصباغ والأشكال والصور)، وهذا العقل الوحيد هو العقل الفعال. ولا وجود لعقول اخرى وسيطة بين الاله والإنسان. وهو عين فعل الخلق أو الأمر .

(68) مثلما خلت نظرية تكوين العالم من سلسلة العقول العشرة، خلت نظرية المعرفة من العقول الأربعة ؛ الفعال والهيولاني والمستفاد والذي بالفعل، بل هي انحصرت في النفس الناطقة لا غير.

(69) الرسائل، أولى الناموسيات ص 421.

(70) الرسائل، عاشرة الرياضي ص 395.

(71) كما بينا ذلك في فصل الكلام I . 4 و 5 .

وما شاكلها من الأسماء التي لا تقع الآ بين اثنين يشتركان في معنى من المعاني، وذلك المعنى لا يكون موجودا في ذاتيْهما، ولكن في نفس المفكر سموها جنس المضاف، وأصحاب الصفات [72] يسمون هذه المعاني احوالا، [73] .

إن «التجريبية» الخالصة لنظرية المعرفة الصفوية والتأويل الأرسطي لمفهوم التذكر الأفلاطوني [74] ، والنفيّ المطلق لواقعية الكلي المفارق أو العايث [75] ، يجعل نظرتهم في الكلي اسمية خالصة، رغم ما قد يوحي به نموذجيتهم العددية من واقعية فيثاغورية؛ لكون النموذجية العددية، عندهم، ليست فيثاغورية، ولا هي أفلاطونية.

فهي ليست فيثاغورية لعلتين ، أولا ، لأن وظيفة الأعداد نموذجية لا غير، وليست هي طبائع الأشياء. وهي نموذجية بمعنيين، بمعنى نظام الصناعة الالهية [76] ، وبمعنى نظام علم الانسان لهذه الصناعة [77] ، وإذن فهي ليست طبائع الأشياء، بل هي نظام فعل الإبداع ونظام علمه، وثانيا ، لأن هذا النموذج لا يقوم بذاته، بل هو بحاجة الى الالاه والى الإنسان، وهو إذن دون

---

(72) وإذن فمدلول الحال هنا غير مدلوله عند أبي هاشم ، إذ أن نسبته الى أصحاب الصفات تعني الأشاعرة خاصة والسنة عامة. أما الدلالة الواقعية للحال عند أبي هاشم فهي واضحة من مقابلتها للإسمية الأشعرية كما يقابل بينهما الشهرستاني في نهاية الاقدام. ولكونها، خاصة، بدلاً عن الصفات ، فكيف إذا كانت بمعناها البهشمي، تنسب الى أصحاب الصفات؟

(73) الرسائل، الحادية عشرة من الرياضية ص 407.

(74) الرسائل ، أولى الناموسيات ص 424 .

(75) وهو معنى الأشياء أعيان غيريات الذي يكثر ترددها في الرسائل، ونفي تقدم الذوات على الوجود، ونفي الفرق بين الصور التمامية والصور العرضية أو على الأقل الحد منه، لكونها جميعا من صنع الطبيعة في ما دون القمر، ومن صنع النفس في ما فوقه؛ وهي من ثم نِسَبٌ واضافاتٌ وليست جواهرَ، بمعنى قيامها الذاتي المفارق أو العايث.

(76) الرسائل ، الأولى من النفسانيات العقليات الفصل الأول ص 178 وما بعدها.

(77) الرسائل ، الثانية من النفسانيات العقليات الفصل الثاني والثالث ص 200

هذين الذاتين واقعية[78] : إنه فعلٌ أو حُكْمٌ فعلٍ للذاتين المبدعه والعالمه في ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ (الالاه)، وفي الطبيعة والتاريخ (الإنسان خليفتُه)[79] .

وهي ليست افلاطونية، لعلتين كذلك : أولا : لانعدام الثنائية الرياضية الميزة بين الرياضيات الوسيطة والرياضيات المثالية، بل الرياضي عندهم هو المقصود بمضمون الرسائل الرياضية. وهو مضمون يجمع كل الأفعال الإنسانية النظرية والعملية التي تخضع للانتظام الذي يقبل التحديد، بمعنى التحديد الرياضي كمفهوم العلائق النسبية بين العناصر المكونةللظاهرة. والعبارة الرياضيةأو صيغة العلاقات الرابطة بين العناصر المكونة هي التي اعتبرها إخوان الصفاء جوهر العلم وجوهر الصناعات الإلهية والطبيعية والإنسانية[80]. وإذا سلمنا بوجود ثنائية رياضية عند إخوان الصفاء، فهي بمعنى الرياضي النظري (الذي موضوعه الأرواح) والرياضي العملي (الذي موضوعه الأجسام)، وكلاهما علمي، إذ أن نقصان التحديد في الثانية علته فَجَاجَةُ المادة لا غير. وهي ثانيا : ليست أفلاطونية، لأن النموذج ليس أسمى مما هو نموذج له، ولا هو حتى غيره بل هو مجرد مثال منه في علم الإنسان، إذ أن الالاه المبدع غني عن النموذج والمثال يصنع على منواله، اي أن الرياضي ليس ضروريا الآ ضرورة اضافية الى الإنسان. أمّا الالاه، بما هو مبدع، فكان يمكن أن يكون ابداعه على غير ما هو كائن، ما دام النموذج ليس متقدما على الإبداع، لا تقدُّمًا بالزمان، ولا تقدُّمًا بالذات، ولا بالشرف والرتبة.

---

(78) الرسائل ، ثانية النفسانيات، الفصل الثالث ص 200 . «وعلى راي الإخوان ان الواحد وما بعده محتاج الى الغير، وهو العاد».

(79) أي علم النسب الذي يستند اليه جميع الصناعات العلمية والعملية الإنسانية مثل استناد فعل الإبداع الكوني (العالم) وفعل الإبداع الشرعي (القرآن والرسالات جميعا) الالهيَّيْن اليه.

(80) الرسائل ، سادسة الرياضيات ، ص 257 .

ما معنى النموذجية الرياضية عند إخوان الصفاء إذن؟ ليست الكائنات الرياضية هي النموذج، بل تكوينُها أي نظام تولدها هو الذي هو نموذج لنظام تولد الموجودات. ونظام التولد ليس أحد الموجودات بل هو فعل الإيجاد. وهذا الفعل هو المقصود بالعقل أو الفائض الأول من الالاه. وهذا الفائض الأول ليس مفعولا، بل هو فعل أو هو «المفعول - الفعل» : «وذلك أن الباري، جل ثناؤه، لما كان واحدا بالحقيقة من جميع الوجوه والمعاني، لم يجز أن يكون المخلوق المخترع واحدا بالحقيقة، بل وجب أن يكون واحدا متكثرا مثنويا مزدوجا، وذلك أن الباري، جل ثناؤه، أول ما بدأ «بفعل - واحد - مفعولا - واحدا - متحدا - بفعله» الذي هو علة العلل، فلم يكن واحدا بالحقيقة بل فيه مثنوية. فلذلك قالوا أنه أوجد واخترع أشياء مثنوية مزدوجة وجعلها قوانين الموجودات وأصول الكائنات»[81] . وهذه القوانين التي أوجدها فعل الالاه الأول «ومفعوله - الفعل»، تتميز بالتعدد شرطِ الإضافات والنسب التي تمثل نموذج الصناعات الالهية والنفسية والطبيعية والإنسانية. والمصنوع الكلي لهذه الصناعات، الذي هو الوجود، ليس مؤلّفا من جواهر، ما دام يُقاس على الكائن الحي الواحد الذي تُعَدُّ أجزاؤه مجرّد أعضاء، ووحدته الجوهرية الحقيقية هي قانون التناسب العام بين أجزائه. وهي هذا العقل الأول الذي ليس له من ذاته أدنى قيام، لكونه «فعلا - مفعولا» للذات الالهية الواحدة من كل جهة.

وهكذا إذن تكون مسألة منزلة الكلي الوجودية، في رسائل إخوان الصفاء، من أهم المسائل الفلسفية الدينية. وتتمثل أهميتُها الأساسية في ادخالها ضمن الوصل الذي أشرنا اليه بين ما بعد الطبيعي - الطبيعي (الإبداع الطبيعي) وما بعد التاريخي - التاريخي (الابداع الشريعي) : وذلك ما يتحددّ في نظرية الخلافة الإنسانية التي تحدّد للإنسان، في عالم الأرواح والأجرام، دورًا هو دور العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعمليّيْن (السياسيات والتاريخ) قياسا على المستخلِف، أي الالاه. فالعالم مدينة الاهية

(81) الرسائل ، الثانية من النفسانيات ص 201 .

ميتافيزيقية وميتاتاريخية مقيسة على الدولة التي هي مدينة انسانية فيزيقية ـ وتاريخية. ومثلما تقاس المدينة الالهية على المدينة الانسانية، فكذلك تقاس المدينة الانسانية على المدينة الالهية. ومنزلة الكلي فيهما واحدة : أي إن للعالم بعدًا طبيعيا وتاريخيا هو حضور المدينة فيه، وللمدينة بعدا مابعد ـ طبيعيا وما بعد ـ تاريخيا هو حضور العالم فيها. وهذا الحضور هو بتوسط المعرفة النظرية الفلسفية والدينية. وذلك الحضور هو بتوسط المعرفة العملية الفلسفية والدينية. لذلك صارت السياسة والرياضة ، بما هما عمل النظر، فعلين محقّقين للإرادة الالهية بتوسط العلماء أصحاب الناموس. وصار التاريخ والمنطق، بما هما علم ذلك العمل بالسياسة والرياضة، ادراكًا لهذا العمل الديني. وإذن :

(1) فالرياضيات والسياسيات، أو التّرييض والتسْييس، فعلان ابداعيان عند الالاه وعند الإنسان في مادة هي الوجود بما هو طبائع عالمية أو انسانية. وليس الكلي النظري فيهما الاّ ذريعة هذا الفعل وقانونه.

(2) والمنطق والتاريخ، أو المَنْطَقة والأَرْخَنَة، فعلان تعليميان أو خطابيان عند الالاه متوجها الى أصحاب الناموس، وعندهم متوجهين الى البشر لتعليمهم . وليس الكلي العملي فيهما الاّ ذريعة هذا الفعل وقانونه.

وبذلك يصير العالم والإنسان، بما هما كائنان طبيعيان (ما بعد الطبيعة —> الطبيعة)، من جنس المدينة والإنسان بما هما كائنان تاريخيان (ما بعد التاريخ —> التاريخ). وكلا الحيزيْن ثُنَائِيّيْ الأبعاد : «فما بعد الطبيعة ـ الطبيعة»، أو الوجود بما هو خاضع للكلي النظري، مؤلف من عالم الأرواح وعالم الأجرام، «وما بعد التاريخ ـ التاريخ»، أو الوجود بما هو خاضع للكلي العملي، مؤلف من عالم الأرواح وعالم الأجرام. وعالم الأرواح في الحيز الأول (الملائكة والعقل الكلي، والنفس الكلية) متصل بعالم الأرواح في الحيز الثاني (أصحاب الصنائع العلمية) ؛ وعالم الأجرام في الحيز الأول (الأجرام السماوية والطبائع المادية السفلية) متصل بعالم الأجرام في الحيز الثاني (أصحاب الصنائع العملية) . لذلك كانت المدينة، مِثْلَ العالم، مدينةً

روحيةً، ومدينةً ماديةً ؛ والأولى غايةٌ سيّدَةٌ، والثانيةُ وسيلة مَسُودَة، فطابق «ما بعد التاريخ - التاريخ»، «ما بعد الطبيعة - الطبيعة».

ولما كان الإنسان خليفة الالاه في العالم، فإنه المحققُ لغاياته في بعديْها المادي والروحي : وبذلك يصبح التاريخ الإنساني تاريخا لفعله بالعلم النظري، وبالعلم العملي في الطبيعة والمجتمع، مواصلةً لفعل الالاه فيهما. وهذا الفعل هو الترييضُ والمنطقةُ نظريًا، والتسييسُ والأرخنةُ عمليا. وليست المنزلة التي تنتسب الى الكلي المعلوم والمعمول الآ هذين الدوريْن الروحي والمادي (في الوجود بما هو طبائع، وفي التاريخ بما هو شرائع) الجاعلَيْن من الإنسان، بما هو خليفة (الإنسان كإنسان، ثم الإنسان الامام)، في تاريخه مواصلاً للالاه في ما بعد التاريخ، مواصلةَ الفاعلِ رياضيًا، ومنطقيا، وسياسيا وتاريخيا. لذلك أصبحت المعرفة النظرية (الرياضيات والمنطق وتطبيقاتهما ما بعد الطبيعية والطبيعية الاهيًا، وفي الصناعات العلمية والصناعات العملية العقلية، بما هي تربية للإنسان إنسانيًا) معرفة عملية في جوهرها، وهي هي عينُها ذرائعُ المعرفة العملية (السياسيات والتاريخ وتطبيقاتهما ما بعد التاريخية والتاريخية الاهيا، وفي الصناعات العلمية والصناعات العملية النقلية بما هي تربية للإنسان إنسانيا)[82] .

ومعنى ذلك أن الشكل النقلي الذي اعتمدته الصفوية بديلا عن الشكل العقلي، علته تحويل السياسيات والتاريخ، بما هما علمان عمليان، الى تَسْييس وأَرْخَنَةٍ . والمضمون العقلي الذي اعتمدته بديلا عن المضمون النقلي، علته تحويل الرياضيات والمنطق، بما هما علمان نظريان، الى تَرْييضٍ ومَنْطَقَةٍ . وذلك للمطابقة بين المنظار العقلي الذي يتعامل مع الوجود في بعديه ما بعد الطبيعي والطبيعي مُرْجِعًا ما بعد التاريخي والتاريخي اليهما، والمنظار النقلي الذي يتعامل مع الوجود في بعديْه ما بعد التاريخي والتاريخي مُرْجِعًا ما بعد الطبيعي والطبيعي اليهما. وإذن فهذه المزاوجةبين الشكل

(82) وسياتي بيان هذه النسب بين العلمين النظريين وموضوعيْهما، والعلمين العمليْن وموضوعيْهما، وفعليْ الخلق والأمر في الذاتية الالهية المتعالية.

النقلي والمضمون العقلي ليست الاّ المزاوجة بين منزلتيْ الكليّيْن المُرْجِعة للعملي الى النظري (الفلسفة)، والمُرْجِعة للنظري الى العملي (الدين).

لذلك صارت معادلةُ منازل الكلي في النسق الصفوي خاضعةً للتحديدات التالية :

(1) فالرياضيات هي الترييضُ أو العلم النظري بما هو عامل : وفيه تتطابق صورة العلوم وصورة الموجود، بما هو طبائع أو كلي نظري، في التصنيف الفلسفي التقليدي.

(2) والسياسيات هي التسييس أو العلم العملي بما هو عامل : وفيه تتطابق صورة المعمول وصورة الموجود، بما هو شرائع أو كلي عملي، في التصنيف الفلسفي التقليدي.

(3) والمنطق هو المَنْطَقة أو علم العلم النظري : إنه التعليم النظري، أو ميزان علم النظر العامل (موضوعه التحديد الأول).

(4) والتاريخ هو الأَرْخَنَة أو علم العلم العملي : إنه التعليم العملي، أو ميزان علم العمل العامل (موضوعه التحديد الثاني).

وبذلك يتضح التوازي بين فعليْ الالاه الإيجاديّيْن ما بعد - طبيعيا وما بعد - تاريخيا (الترييض والتسييس)، وفعلَيْه الخطابِيّيْن طبيعيا وتاريخيا (المَنْطَقة والأَرْخَنَة)، وفعليْ الإنسان الإيجاديّيْن طبيعيا وتاريخيا (الترييض والتسييس)، وفعليْه ما بعد طبيعيا وما بعد تاريخيا (المنطقة والأرخنة) : وسيتضح هذا التقاطع في الأفعال، من خلال طبيعة الثمرات الحاصلة من هذه الأفعال:

الأفعال / الثمرات	فعل الإنسان : الطبيعي = التاريخي		فعل الالاه : ما بعد الطبيعي = ما بعد التاريخ	
	في الأرواح	في الأجرام	في الأرواح	في الأجرام
ثمرة الترييض	الصناعات العلمية	الصناعات العملية	نظام العالم الروحي الرياضي	نظام العالم المادي الرياضي
ثمرة التسييس	المدينة الروحية	المدينة المادية	الملكوت	الملك
ثمرة المنطقة	العقائد	الفقه	نظام العقل الإنساني	نظام الجسم الإنساني
ثمرة الأرخنة	الناموس	السلطان	الشريعة النظرية	الشريعة العملية

وعلى هذا التوازي والمطابقةبين عالَمَيْ الالاه والإنسان، أو المستخلِف والمستخلَف، ببعديْهما الروحي والمادي، وحضور الأول في عالم الثاني (الإيجاد والتشريع) وحضور الثاني في عالم الأول (العلم والعمل) تأسست نظرية الدولة ـ الكنيسة ذات الإمام المعصوم المُتَناظِر للالاه (العالم = الكنيسة)[83] ؛ بوصفه الواسطة العلمية (الرياضيات، والمنطق) ، والعملية (السياسيات، والتاريخ) وَسَاطَةً مَعْصُومَةً .

لذلك سنرى كيف أن محاولة تجاوز منزلة الكلي النظري والعملي التي تأسست عليها هذه «الفلسفة ـ الدين» اقتضت اعادة النظر في سلم هذه العلوم لمحاولة الفصل بين أسرار الأفعال الالهية وخصائص الأفعال الإنسانية، لكون الأولى من الغيب الذي لا يُمكن حصره في علم الإنسان له، والثانية اجتهادية لا يمكن أن نزعم لها العصمة ومطابقة الفعل الالهي. وهي إعادة نظر استلزمت ضرورة الإطاحةِ «بالدولة ـ الكنسية» المستندة الى السلطة الروحية المعصومة، في العلميْن النظري والعملي (وذلك هو جوهر اصلاح ابن تيمية للعقل النظري المعد لاصلاح العقل العملي عند ابن خلدون)[84] .

*   *   *   *

وهكذا تبدو المشائية (الفارابي) قد ركَّزت خاصة على تحديد المنزلة النظرية للكلي، والصفوية (إخوان الصفاء) على المنزلة العملية، دون أن تخلو الأولى من البحث في العمل، والثانية من البحث في النظر. لكن بحثَ الأولى في العمل كان، هو بدوره، نظريًا (وضعُ نظرية المدينة الفاضلة)، وبحثُ الثانية في النظر كان، هو بدوره، عمليًا (وضع تدبير يجعل العلوم النظـرية تُصبح

---

(83) الرسائل، ثامنة الناموسيات، الفصل الأول ص 204 .

(84) ابن خلدون، المقدمة الأولى من الباب الأول، في رده على ابن سينا نفيا للحاجة الى النبوة في تنظيم الدولة والحياة العمرانية ص (72 ـ 73)، دون نفي لفائدتها عند وجودها .

أداة فعل في المدينة الروحية : الصناعات العلمية - ؛ وفي المدينة المادية : - الصناعات العملية) . وقد التقت المشائية، لتلك العلة، بالكلام البهشمي الذي وضع شرط اخضاع الكلي العملي للكلي النظري في الحنيفية المحدثة (نظرية الأحوال التي تضع حدودا لفعل الالاه، من خلال اخضاع جال العالمية الى حال المعلومية، بما هي ذات لها من ذاتها ماهيتها، حتى في حال عدمها، وليس لها من الالاه الا عَرْض الوجود) . والتقت الصفوية، لتلك العلة كذلك، بالكلام الأشعري الذي وضع شرط اخضاع النظر للعمل في الحنيفية المحدثة (نفي نظرية الأحوال، ووضع نظرية الصفات الموجبة تخليصا لإرادة الالاه من ذوات الأشياء كحدود لها ، وما نفي شيئية المعدوم الا تحرير مطلق للإرادة الخالقة التي يعود اليها خلقُ الذات ماهيةً ووجودًا، والإمساك بها بالخلق المستمر الذي يمدها بالبقاء) .

ما الذي آل اليه اللقاء بين البعد «الأرسطي - السوفسطائي» من الافلاطونية المحدثة والبعد البهشمي من الحنيفية المحدثة نظريًا وعمليًا ؟ وما الذي آل اليه، قياسا على اللقاء الأول، اللقاء بين البعد «الافلاطوني - الفيثاغوري» من الافلاطونية المحدثة والبعد الأشعري من الحنيفية المحدثة نظريا وعمليا ؟ فالفارابي قد درس تجربةَ تعقيل علوم النقل من وجهها النظري (في الحضارة العربية)، وعلوم العقل من وجهها النظري (في الحضارة اليونانية)، وانتهى الى اخضاع الدين الى الفلسفة، اخضاع العمل الى النظر، في كل منهما. لذلك غاب الدور العملي للعلوم النظرية وللعلوم العملية. وإخوان الصفاء درسواتجربة تعقيل علوم النقل من وجهها العملي (في الحضارات الدينية خاصة) وعلوم العقل من وجهها العملي (في جميع الحضارات)، وانتهوا الى اخضاع الفلسفة الى الدين، اخضاع النظر الى العمل، في كل منهما. لذلك غاب الدور النظري للعلوم النظرية وللعلوم العملية . اكتفى الأول بالنظر خاصة في النظر والعمل . واكتفى الثانون بالعمل خاصة في النظر والعمل.

وبيّن أن المحاولة الفارابية، مثل المحاولة الصفوية، لم تتميز بمضمون علمي جديد خلت منه علوم عصرها عقلا ونقلا [*] ، لكنهما حددتا طبيعة الانقلاب الشكلي في منزلة الكلي النظري والعملي، خلال المرحلة التأسيسة للفلسفة العربية ببعديْهاالنظري والعملي، وبتعبيريْهما العقلي والنقلي. والفرق بين الأولى والثانية يتمثلّ في كون الأولى جعلت من النظر نفسه موضوعَها الأساسي، والثانية من العمل نفسه موضوعَها الأساسي، وليست المنظورات ولا المعمولات هي الموضوع، ظنّا بأن هذه قد تمّت في علوم العقل وعلوم النقل . وهذا الموضوع الجديد (النظر والعمل) وليس المنظور ولا المعمول، هو جوهر ما أضافته محاولة الفارابي وإخوان الصفاء.

ومثلما درسنا الدور النظري لذروة الرياضيات، أعني *علم الجبر* الذي مكّن من تجاوز عقبة اللامنْطِق في الرياضيات القديمة حسب الفارابي، بفضل الجمع بين الهندسي والعددي جمعًا يُدخل ثمرات النُطْق على اللامنْطِق، فإننا سندرس هنا الدور العملي لذروة الرياضيات، أعني نظيرَه في الصناعات العملية الذي سيُمكّن من تجاوز اللامتواطئ في نظرية الوجود القديمة حسب إخوان الصفاء، بفضل الجمع بين الطبائع المختلفة جمعا يُدخل التواطؤ على اللامتواطئ ، بحيث إن الدور النظري للجبر الذي أدركه الفارابي جيّد الإدراك، بعد أن أبرز التكوينية الاجتماعية للموجود الرياضي (ذرائع الصناعات العملية)، يوازي الدور العملي للنسب الذي أدركه إخوان الصفاء جيّد الإدراك، بعد أن أبرزوا التكوينية الاجتماعية للموجود الرياضي (ذرائع الصناعات العملية الالهية أو الإنسانية)[85] .

وإذا كان الفارابي لم يتجرأ على رد جميع العلوم الى ذروة الرياضيات النظرية (علم النسب الجبرية) ، فإن إخوان الصفاء ، كما سنرى الآن ، أقدموا

(*) ويصح ذلك على كل فلسفة عربية كانت أو غير عربية ؛ إذ بوصفها ما بعد العلم والعمل، فهي دائما تالية. الم يقل هيجل، مثلا ، إن بومة مينارفا لا تطير الاّ عند الأصيل؟،

(85) الرسائل ، ثانية الرياضيات، المدخل ،ص 80 ، «وهذه الهندسة النظرية تدخل في الصنائع كلها. وذلك أن كل صانع ، إذا قدر في صناعته قبل العمل ، فهو ضرب من الهندسة العقلية» .

على ذلك ، واعتبروا علم النسب هو جوهر جميع العلوم الأربعة بما هي أفعال ، وهو قانون ثمراتها أو مفعولاتها الأربعة في الصناعات الأربع : الالهية والنفسية والطبيعية والإنسانية : «فقد بان أن علم نسبة العدد علمٌ شريفٌ جليلٌ ، وأن الحكماء ، جميع ما وضعوه من تآليف حكمتهم فعلى هذا الأصل أسسوه وأحكموه ، وقضوا لهذا العلم بالفضل على سائر العلوم ، إذا كانت كلها محتاج الى أن تكون مبنية عليه . ولولا ذلك لم يصح عمل ولا صناعة، ولا ثبت شيء من الموجودات على الحال الأفضل»[86].

فكيف آلت جميع العلوم النظرية والعملية الى هذا العلم بما هو جوهر التريض النظري (الصناعات العلمية) والعملي (الصناعات العملية)؟ يكفي، لفهم ذلك، أن ندرس ترتيب العلوم بحسب وظائفها الناتجة عن هذا الإنقلاب في تحديد العلاقة بين النظري والعملي . فالأمر الأساسي الذي استمدته الصفوية من علم العمل النقلي، وجعلته شكلا لمنظومتها هو قلب العلاقة النموذجية بين الشريعي والطبيعي . فبينما نجد الفلسفة تعتبر الكونَ نموذجًا للمدينة بتوسط نظام ملكات النفس، نجد الدين قد عكس، فجعل المدينة نموذجا للكون والنفس، بتوسط نظام وظائف الدولة الالهية والإنسانية. وفي الحالة الأولى يكون الاله والمشرّع منفعلا بالكلي النظري (الطبائع) والعملي (الشرائع) اللذيْن يُعدّان جوهريْن ذاتييْن للأشياء ، ويكون الاله المشرّع ، في الحالة الثانية ، فاعلا للكلي النظري وللكلي العملي اللذيْن يُصبحان حصيلةً لفعله ، بل هما عينُ فعله لا غير . وينتج عن ذلك تصوّرٌ غريب لطبيعة المعلوم والمعمول التي تصبح ، مثل الظاهرات السياسية، مُمْكنًا رجْحَةً مُرَجِّحٍ ذاتًا ووجودًا ، وليس له من ذاته لا القيامُ الماهوي، ولا القيامُ الوجودي : وتلك هي نظرية الخلق المستمر .

وبذلك يكون العلم الأول هو السياسة أو التسييس ، بما هو رياضة أو ترييض كابداع، ويتلوه التاريخ ، بما هو منطقة أو خطاب يُطلع الإنسان على الإبداع الوجودي، بالإبداع الشرعي أو الرسالة. فيتطابق معطيا التمظهر

---

(86) الرسائل ، الرياضية ، السادسة في النسب ص 257 .

الالهي ؛ الكوني الذي هو سياسة رياضية، والشرعي الذي هو تاريخ منطقي يتوجه الى الإنسان لمخاطبته بالرسالات المؤرخة للعلاقة بين الالاه والكون ، والمخاطبة للإنسان أو المُعْلِمَة له بالنطق أو الحكمة والموعضة الحسنة . وهذه العلوم الأربعة ، التسييس والترييض والأرخنة والمنطقة ، تعود جميعا الى أولها الذي هو ؛ علمُ التناسباتِ الإيجادية الاهيًا ، ونفسيًا وطبيعيا ، وإنسانيًا ، على مستوى الصناعات العلمية، والعملية، وعلمُ التناسباتِ المعرفية تكليفًا الاهيًا، وعبادةً انسانية.

الترييض هو إذن علم التسييس الالهي، أو تكوين المدينة الالهية (إبداع العالم)، وعلم التسييس الإنساني أو تكوين المدينة الإنسانية (ابداع المدينة). والعمل الأول يُنتج الموضوعَ الذي يعلمُه الإنسان وينفعل به عقلُه انفعالاً بكليٍّ نظري ، رغم كونه، من حيث الطبيعةً، عَمَليًا ؛ هو نظري في علم الإنسان، وهو عملي في فعل الإبداع الالهي . ولكنهما ، بما هما ترييض وتسييس إنسانيان يتحولان، في خلافة الإنسان للرّب لاتمام الإبداع الطبيعي والشريعي الالهيّيْن، يتحولان عند الإنسان كذلك الى عمل ابداعي لا يكون فيه الإنسان منفعلا، بل يصير فاعلا .

وإذا كان الإنسان، بالإضافة الى الترييض والتسييس والأرخنة والمنطقة منفعلا، بالإضافة اليها من حيث هي فعل الالاه، وفاعلا بها من حيث هو خليفتُه فإن الكائن الرياضي والمنطقي (الكلي النظري) والكائن السياسي والتاريخي (الكلي العملي) ليس الاّ فعلاً خالصًا لا يقومُ بذاته، بل بفاعله وبقابله، وهذه الأفعال النظرية والعملية ليست إذنْ موجودات وجواهر بل هي أفعال واضافات لا غير. وهذه الإضافات هي عين موضوع علم النسب الرياضية والسياسية والمنطقية والتاريخية، وكلها تعود الى الأولى، أعني الرياضية.

وطبعا فهذه المنزلة ليست أفلاطونية، (لأن الكلي الرياضي أو الشيء الرياضي أصبح فعلا أو علاقة وليس ذاتا)، ولا هي أرسطية (لأن الكلي ليس قوة في مادة، بل هو قدرة ابداعية في صورة). وقد أمكن ذلك بفضل

تجاوز الثنائية المقابلة بين علم النظر وعلم العمل، حيث يكون العقل منفعلا في الأول (ما لا دخل للعقل العالم فيه)، وفاعلا في الثاني (ما وجودُه مشروطٌ بعلم العالم له) الى التوحيد بينهما توحيدًا يجعل العقل فاعلاً، بما هو ناظر، وبما هو عامل. ولا فرق بين الفعلين الاّ بالموضوع الخاضع لهما. فالترييضُ والمَنْطَقَةُ يكونان نظريين إذا انطبقا على ما ليس بمادي، وانطباقُهما عملٌ روحيٌ ؛ وهما يكونان عمليين إذا انطبقا على ما هو مادي، وانطباقهما نظر مادي. وكذلك الشأن بالنسبة الى التسييس والأرخنة . فهما نظريان إذا انطبقا على ما ليس بمادي، ويكونان عملا روحيا ؛ وأذا انطبقا على ما هو مادي، كانا عملا ماديا. والإنطباق، في الحالتين، يعتبر عملا بالنظر، ولا نظر الاّ كذلك ! لذلك أصبح الموضوع المعرفي ليس المُبْدعات العلمية (للالاه والإنسان) ولا المبدعات العملية (للالاه والإنسان)، بل الإبداعُ العلميُ والعمليُ نفسُهما ، وهما مَرْمَوزَاتُ الروَاميزِ التي تتعيَّن فيهما المبدَعات الالهيةُ (العالم والنفس والتاريخ والشرع) والمبدعاتُ الإنسانية (علوم المبدعات الالهية والأعمال بحسبها) .

ولما كانت المبدعات العلمية والعملية مجرَّدَ روَاميزَ خارجيةً صار لبُّها ومرمُوزها الإبداعَ العلميَ والعملي، بما هما فعلان الاهيان (الطبيعة والشريعة)، وبما هما فعلان إنسانيان (العلوم والأعمال الإنسانية في التاريخ). ويصبح ما بين المبدعات من أواصر وعلاقات أهمَّ من المبدعات نفسِها . فليست الأعداد ولا الأشكال هي الرياضي، بل نظامُ تكوينها وقوانينُه، ثم فاعليةُ ذلك النظام وقوانينُه في ابداع الظاهرات الكونية، والظاهرات الشرعية الاهيا وانسانيا.

وهذا الدور الرياضي لفاعلية الترييض بما هي، في النظر وفي العمل، علم النسب والعمل بواسطتها، هو جوهر الخلافة الإنسانية بما هي مسيطرة على الطبيعة وعلى الشريعة، أي أن هذا العلم هو أداة السيادة الإنسانية على ما بعد الطبيعة ـ الطبيعة (بما فيهما طبيعة الإنسان)، وعلى ما بعد التاريخ ـ التاريخ، وذلك لتحقيق الإجتماع الإنساني بواسطة العلوم النظرية

(الرياضيات : فعل النظر ، والمنطق : علم فعل النظر)، وبواسطة العلوم العملية (السياسيات : فعل العمل ، والتاريخ : علم فعل العمل).

وبذلك تتحول جميع العلوم الى ضربيْن من التقنيات الفاعلة في البعد الروحي، والفاعلة في البعد المادي من الموجودات الآيات : تقنيات رمزية للفعل في أرواح العالم، أو أرواح المجتمع، وهي رياضية بالأساس؛ وتقنيات مادية للفعل في أجرام العالم ، وأجرام المجتمع، وهي كذلك رياضية بالأساس. والأولى سيمياء وسحر، والثانية كيمياء وتنجيم. لكن هذه التقنيات الرياضية الروحية والمادية، بما هي فعلٌ إراديٌّ، عند الاله وعند الإنسان، تُعد تقنيات سياسيةً.

أما المنطق والتاريخ، فليس هما الاّ تقنيات تعليم الأولى، وتقنيات تعليم الثانية بعد وجودهما . فالأول ليس الاّ التعليم الرياضي للتقنيات الرمزية والمادية للفعل في أرواح العالم والمجتمع وموادهما، والثاني ليس الاّ التعليمَ السياسي للتقنيات الرمزية والمادية للفعل في أرواح العالم والمجتمع. والإنسان يواصل، بما هو خليفة، فعل الإبداع الالهي، بالرياضيات والسياسة النظرية والعملية. ويواصل فعل الخطاب والتعليم الالهي، بالمنطق والتاريخ النظري والعملي.

وقد صارت السياسة الالهية، بما هي ابداع رياضي للعالم، والسياسة الإنسانية بما هي إبداع رياضي للمدينة - وهما ابداعان لكل منهما مستويان روحي في النفوس، ومادي في الأجسام - أساسَ علم النسب الكونية السحري والتقني (السيمياء والكيمياء)، وعلم النسب المدنية السحري والتقني (السحر و التنجيم). ويعتبر هذان العلمان الرياضيان أساس السلطان الروحي والمادي لصاحب الناموس، كما هما أساس سلطانيْ الاله[87]. وبفضل علم

(87) الرسائل ، ثامنة الناموسيات ، الفصل الأول ص 204.

نسب الكلام والكتابة، وعلم نسب الأوقات والدول[88] اصبح المنطقُ، بما هو فعل علم التربيض، والتاريخُ، بما هو علم فعل السييس، قابليْن، هما بدورهما، للتربيض أو للردّ الى الرياضيات. وهكذا أصبحت "الفلسفة - الدين" بالمعنى الصفوي تربيضاتٍ مُعَمَّمَةً، بفضل التوازي الموجود بين الصناعات الالهية، والنفسية، والطبيعية، والإنسانية المؤدية الى تأليه الإنسان ، الذي هو إسقاطٌ رياضيٌ مُصَغَّر للعالم ببُعْدَيْه الروحي والجسمي، ومثيل الاله أو على صورته من حيثُ الأفعالُ : الصناعات العلمية والعملية بما هما أداتا تحقيق الخلافة.

ولما كانت هذه التربيضات المعمَّمة مظنونةً حاصلةً - في حين انها غايةٌ البلوغ اليها يستدعي مسيرةً لامتناهيةً - فإنها قد تحوَّلت الى آليةِ التأويل المستندة الى المطابقة بين التمظهر العالمي النفسي والجرمي، والتمظهر الإنساني النفسي والجرمي، والتمظهر المدني النفسي والجرمي، والتمظهر الشرعي النفسي والجرمي ، وهي آلية انحصرت في إبراز الموافقات بين هذه الأحياز الأربعة : حيز العالم، حيز الإنسان، حيز المدينة، وحيز القرآن. ويجمع بين هذه الأحياز جميعا هذا التربيض المعمَّم، بما هو ما بعد طبيعة، وما بعد تاريخٍ يتطابق فيهما اللاهوتي والناسوتي، كفاعلَيْن تاريخيَّيْن في افقٍ سحريٍ أسطوري ، يعلِّلُ الجمعَ بين المضمون الفلسفي المجمَّد ، والشكل الديني المجمَّد، ليكون تدبيرا أساسيا للإطاحة بمدينة الأشرار، وتحقيق مدينة الأخيار[89]

وبذلك لا تكون الرياضيات الاّ أدوارها التربيضية في العلم والعمل، بما هما فعلان أو أداتان سياسيتان لتحقيق خلافة الإنسان للإلاه في السيادة على العالم روحيا وماديا، وذلك بفضل التقنيات الروحية والتقنيات المادية التي

---

(88) الرسائل . خامسة الرياضيات . فصل في ان احكام الكلام صنعة من الصنائع ، ثالثة الرياضيات بداية من فصل علم احكام النجوم ص 144 الى نهاية الرسالة الثالثة من القسم الرياضي

(89) ثالثة الرياضيات . ص 154 .

يلتقي فيها التدبيرُ الالهي والتدبيرُ الإنسان فيتطابقان. وبذلك نفهم السر في التوازي بين السياسيات والرياضيات، إذ أن الأولى تمثل العمل بما هو فعلٌ عملي، والثانية تمثله بما هو فعل نظريّ، وبين التاريخ والمنطق إذ أن الأول يمثل علم فعل العمل، والثاني يمثل فعل النظر. لكن هذه المطابقات، التي لم تتوفر شروطها، صارت أفقًا سحريًا أسطوريًا أوقفَ جميعَ هذه العلوم وجمّدَها ! فأصبحت أيديولوجية العلم بديلا عنه خاصة وقد عُدّ هذا العلم موجودا بعد في المعلوم من المدونة الأفلاطونية المحدثة مضمونا وفي المدونة الحنيفية المحدثة شكلا.

الباب الثالث
الأفلاطونية والحنيفية المحدثتان الفصليتان

الفصل الأول : III - 1 - انفجار الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين عند الغزالي

الفصل الثاني : III - 2 - انفجار الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين عند ابن سينا

الفصل الثالث : III - 3 - التناظر العلمي بين الجدليتين

الفصل الرابع : III - 4 - منطق التناظر العلمي وخاصيات المجال المعرفي

III . 1 . انفجار الحنيفية المحدثة والإفلاطونية المحدثة العربيتين: الغزالي

وهكذا اذن فقد بلغ الوصلُ بين حديْ الحنيفية والأفلاطونية المحدثتين العربيتين ذروته، فاكتملت شروط انفجارهما بفضل فيلسوفين، أحدهما يُعتبر خاتمة عهد الوصل من الفلسفة العربية وفاتحة العهد الثاني من الكلام، (ابن سينا)[1] ، والثاني يُعتبر عادة خاتمة العهد الأول من الكلام، وفاتحة العهد الثاني من الفلسفة، (الغزالي)[2] .

وتقتضي ظرفياتُ الانفجار أن نقدّم الثاني على الأول، في دراسة مرحلة الانتقال من الوصل بين الحدّيْن الى الفصل بينهما، في الفكرين الفلسفي والديني. ذلك أن ابن سينا قد أدّى، في الفكر العربي، دور خاتم العهد الأول، أكثر من دور فاتح العهد الثاني، والغزالي أدّى دور فاتح العهد الثاني أكثر من دور خاتم العهد الأول، ممّا يفيد أن كلاً منهما أدى هاتين الوظيفتين في مجالي الفكر العربي، فصار الفصل الذي أسماه في كل

---

(1) ذلك أن الفلسفة بعده، سعت الى التخلص منه تخلصا اشراقيا، وتخلصا رشديا، في حين أن الكلام، وخاصة الأشعري، وهو الوحيد الذي ظل مسيطرا على الإسلام السنّي، أصبح شديد التأثر به ، بحيث إن السينوية التي تجاوزتها الفلسفة العربية صارت، بفضل مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة للغزالي، المعين الرئيسي للنَّفَس الفلسفي في الكلام . ويمكن أن نضيف أن الكلام الشيعي الذي استوعب الفلسفة السينوية كلها هو الذي واصلها في شكل اشراقي وصوفي الى حدود النهضة العربية الاسلامية .

(2) وذلك لأن أهم حجج التجاوز الرشدي لابن سينا وللمشائية عامة، مصدرها كتاب التهافت. فابن رشد، في تهافت التهافت، لم يزد على الغزالي الآ التمييز بين الفلسفة التي ينقدها الغزالي والتي هي، حسب رأيه، ليست من الفلسفة في شيء، والفلسفة الحقيقية التي جعل من قطيعته مع المشائية العربية، تمهيدا لها بوصفها احياءا للأرسطية الخالصة ، وهو ما نبينه في III . 3 .

مجال على حدة مصدره الوصل الذي أتمّاه بين المجالين الفلسفي والديني[3].

وفعلا فقد أتم ابن سينا الوصل بين حدّيّ الفلسفة (أفلاطون ، وأرسطو)، وهو وصلٌ سعت اليه المشائية والصفوية في الاتجاهين المكنيْن، كما رأينا، وذلك بتأسيس هذا الوصل، تأسيسا واضحا وصريحا، على منزلةٍ للكلي ليست أفلاطونية، ولا هي أرسطية، بل هي كلامية اعتزالية، أعني نظرية الفصل بين الماهية والوجود. فأصبح بذلك خاتمة للعهد الأول من الفكر الديني والفكر الفلسفي بتوحيده بينهما، وارجاعهما الى أساس واحد، هو منزلة الكلي بما هو الذوات أو الماهيات المتقدمة على وجودها، والتي ليس لها من ذاتها الاّ الامكان الخالص أو عدم الامتناع، وهي اذن، بما هي ماهياتٌ ثابتةٌ، رغم عدم وجودها، أشياءٌ ثابتةٌ في العدم، أو هي المعدوماتُ الأشياءُ، بعبارة اعتزالية.

وإذا كان ابن سينا قد أتم الوصل بالصورة التي ذكرنا مستمدا الأساس من الكلام، فإن الغزالي هو الذي سيفجّر هذا الوصل السينوي في اتجاهيْه المكنيْن ، معدّا بذلك، اعدادًا سالبًا، لنشأة الرشدية والكلام الأشعري الثاني، في تهافت الفلاسفة[4] ، واعدادا موجبا ، لنشأة الاشراقية والتصوف الثاني،

---

(3) لكن المسار في الفلسفة الغربية اتخذ شكلا مقابلا لهذا. فقد أصبح الغزالي وابن سينا المعين الرئيسي للتخلص من ابن رشد واحياء الكلام من جديد ، وخاصة في الطيماوية والسكوتية وهو ما جعل الرشدية اللاتينية تعاصر انبعاثا للسينوية اللاتينية، خلافا لما هو الشأن في الفلسفة العربية. لذلك، كان ابن سينا في الشكل الذي عرضه عليه الغزالي أولا ثم في شكل عرضه الذاتي لفلسفته فاتحةً للعهد الجديد في الفلسفة الغربية ببعدها الطيماوي والسكوتي المستندين الى الفصل بين الماهية والوجود، راجع في ذلك ؛

L. ROUGIER, la scolastique et le thomisme, G. Villars Paris 1927.

وخاصة الجزءالثاني من الكتاب الأول، والجزء الأول من الكتاب الثاني وكذلك F. COPLESTON, Histoire de la philosophie au moyen âge, Casterman 1964 vol. II, 5è partie, chap. 44 pp. 481 - 497.

(4) فأما النشأة السالبة للرشدية فهي ناتجة عن كون ابن رشد نفسه يسلم للغزالي بجل اعتراضاته على المشائية العربية، مميزا بينها وبين فلسفة أرسطو خاصة. وهذا التسليم يقتضي الإعتراف باستحالة التوفيق بين الدين والفلسفة، وهو ما يسعى الغزالي الى اثباته . وأما النشأة السالبة للكلام الثاني، فإن أداة الكلام واشكالاته صارت جلها من جنس تهافت الفلاسفة أو تكاد . ولهذه العلة اعتبره ابن خلدون حدّا فاصلا بين القدامى والمحدثين، المقدمة ، الباب السادس ، فصل علم الكلام ص 836.

في مشكاة الأنوار[5] ، بعد أن ختم عهد الكلام والتصوف السنيين الأوليّن في الاحياء علوم الدين[6] ، وعهد الكلام والتصوف الشيعيّيْن الأولين في فضائح الباطنية[7] .

وإذا كان ابن سينا قد أسس الوصل بين حدّيْ الفلسفة العربية على الفصل بين الماهية والوجود الذي استمده من نظرية الخلق الاعتزالية[8] ، فإنه قد اعتمد على الفصل الفلسفي بين جهتيْ الواجب والممكن[9] ، لتأسيس الوصل بين حدّيْ الكلام العربي، موفقًا بذلك بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة في ما بعد العلوم العقلية وما بعد العلوم النقلية، بحيث صار الفكر الفلسفي، بفرعيه المشائي والصفوي، مستندا الى الفكر الديني، بفرعية البهشمي وتصوفه، والأشعري وتصوفه، وصار هذان مستنديْن الى ذيْنك، وهو ما يفيد اتحاد الثقافتين المنطلقة من النقل والمتجهة الى العقل، والمنطلقة

---

(5) التأسيس الموجب للاشراقية والتصوف الثاني في كتاب مشكاة الأنوار واضح، وسنثبته في الدراسة. ويكفي أن نشير فقط الى أن المبادئ الأساسية للإشراق والتصوف المتفلسف تحققت في هذه الرسالة الغزالية.

(6) ختم عهد الكلام الأول أمر واضح في احياء علوم الدين. لكن ختم عهد التصوف السني الأول هو الذي يحتاج الى توضيح. ذلك أن ما أسس له الغزالي، في الاحياء، هو التصوف السني الثاني ايجابا، ومن ثم ختم التصوف السني الأول ، أعني ان احتراز السنّة من التصوف بالمعنى الوقائي خف بعد الاحياء . رغم أن هذا التصوف ذو مضمون صفوي وافلاطوني محدث ومتميز عن مجاهدتي الورع والاستقامة لكونه لا يتجنب الكشف المقصود الآ تجملا !

(7) ختم الكلام الشيعي الأول أمر واضح في فضائح الباطنية. لكن ختم عهد التصوف الشيعي الأول هو الذي يحتاج الى توضيح. وفعلا، فرغم أن الدور الموجب في الاتجاه الشيعي لم يكن من هموم الغزالي، فإن ما أصاب التوظيف السياسي الخالص للتقنيات الباطنية من هجوم الغزالي نبّهَ الباطنية الى ضرورة تأسيس التصوف العرفاني كذلك بالإضافة الى التصوف الملتزم بالفعل المباشر نظير التصوف السني الأول.

(8) المعلوم أن الفصل بين الماهية والوجود من ثوابت نظرية العلم الفلسفية الأرسطية لكون الأولى غنيةً عن الإثبات، والثاني يحاجة الى دليل . لكن الفصل بينهما وجوديًا لا أثر له عند أرسطو ، وهو أساسا فصل اعتزاليّ، لم يميز بين المعرفي والوجودي. لذلك بقيت نظرية الذات بما هي شيء معدوم غير واضحة. وقد حاول دوهام ارجاع الأمر الثاني الى الأول في «مصادر الأفلاطونية العربية المحدثة» الترجمة العربية ص 255.

(9) هو فصل أدّى الى المقابلة الوجودية بين المثال والممثول عند افلاطون وبين الفعل والقوة عند أرسطو. وضرورة تقديم الأول من كلا الزوجين ، المثال على المثول والفعل على القوة الذي صار في الكلام، تقديما للواجب على الممكن باطلاق ووضع نظرية الإحداث المتعلقة بالممكنات لا غير.

من العقل والمتجهة الى النقل، في سعيهما للوصل بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة. فيؤيد شهادة ابن رشد وابن تيمية حول تكوينية الفلسفة العربية، والكلام العربي.

وقد فضّلنا أن نقدّم دراسة الانفجار الحاصل في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة عند الغزالي على أساسه عند ابن سينا، أعني الفصل بين الماهية والوجود في الطبيعة وما بعدها، والفصل بين الواجب والممكن في الشريعة وما بعدها، وذلك لأن الغزالي أدّى دور الوسيط الواجب بين مؤسس الرشدية ومؤسس الاشراقية من جهة، وابن سينا من جهة ثانية، وهو ما يستوجب دراسة خصائص هذه الوساطة ودورها في الانتقال من عهد الوصل الى عهد الفصل في الفلسفة العربية. ومعنى ذلك أن أعمال الغزالي صارت منطلق إعادة النظر في فلسفة ابن سينا رشديا واشراقيا، فأصبحت شرطا في فهم أثر هذه الفلسفة، رغم كونها هي الأساس في كل ما تلاها، مواصلةً لها، أو ردًّا عليها.

وتتمثل مهمتنا إذن في دراسة كتابيْن ختمَا العهد الأول، وفتحا العهد الثاني من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين (أعني تهافت الفلاسفة ومشكاة الأنوار)، وكتابين برز فيهما أفول العهد الأول، وحلول العهد الثاني منهما (أعني فضائح الباطنية وإحياء علوم الدين)[10] ، مركزين على الأولين خاصة، لكون الثانييْن ينتسبان الى الصراع العقدي أساسا، ومن ثم فوظيفتهما الفلسفية ضئيلة.

وقبل أن نعالج دور الغزالي الفاتح للعهد الثاني من الفلسفة العربية الذي يقربنا من المنزلة الأرسطية (ابن رشد)، والمنزلة الأفلاطونية (السهروردي)، سنعرّج بسرعة على كتابيْه اللذين برز فيهما أفولّ أنساق العهد

(10) وبيّن أن الكتاب الأول من كلا الزوجين ضدّ ما في الفلسفة بفرعيها من أمور منافية للدين حسب الغزالي (التهافت ضد المشائية، والفضائح ضد الصفوية) وأن الثاني من كلا الزوجين يتجاوز التصوف والكلام السنيين بإضافة ما في الفلسفة بفرعيها من أمور ملائمة للدين حسب الغزالي (الاحياء من المشائية، والمشكاة من الصفوية).

الأول، وهو أفول ساعدت عليه عواملُ مُستمدة من التمازج بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، من خلال اتصالها الوثيق بظرفيات النظر وظرفيات العمل التي وصفنا[11] . ورغم أن تحليلنا للنتائج النظرية والعملية لمنزلة الكلي فيهما ستكون من نصيب الكتابيْن الأوّليْن خاصة، فإن الإشارة الخاطفة الى ظروف الأفول التي طرّات على فرعيْ الأفلاطونية المحدثة (المشائية والصفوية)، وفرعيْ الحنيفية المحدثة (البهشمية والأشعرية) في اشكالهما الوصلية واجبة، لأنها وثيقةُ الصلة بالكتابيْن اللذين أنْهَيَا الكلام والتصوف السنييْن والشيعييْن الأوليْن، أعني **الاحياء والفضائح** . (اما نهاية المشائية والصفوية الأولَيَيْن وبداية الرشدية والاشراقية، ونهاية البهشمية والأشعرية الأوليّيْن وبداية البهشمية والأشعرية الثانيتين، فهي جميعا من نصيب **التهافت والمشكاة**) .

وتتعلق هذه الظروف بالنظر والعمل ؛ وهي نابعة منهما بما هما موضوعا نظر، وبما هما جاريان في الواقع. ففي مجرى النظر والعمل الواقعي، تعادلت الخلافتان الشيعية والسنية في القاهرة وبغداد. فتَقَدَّمُ الأولى في المؤسسات المعرفية والعقدية تدعم بلحاق المؤسسات السياسية، وتقدُّمُ الثانية في المؤسسات السياسية تدعم بلحاق المؤسسات المعرفية والعقدية. فكان التعادل، إذ أضافت الأولى الدولةَ الى الدعوةِ، وأضافت الثانيةُ الدعوةَ الى الدولةِ[12] . أما من حيث ما حصل فيهما من الداخل، فإن اكتمال الأنساق الكلامية والأنساق الفلسفية (بما هي ما بعدٌ للعلوم النقلية وللعلوم العقلية

---

(11) في الفصل الأول من الباب الاول .

(12) ان كون السنة في الحكم منذ البداية، والشيعة في المعارضة جعل الاولى دون الثانية في المستوى النظري والسيطرة على اسباب السلطان الروحي، وجعل الثانية دون الاولى في المستوى العملي والسيطرة على أسباب السلطان المادي . لكن تأسيس الخلافة الشيعية واكتساب الشيعة أسباب السلطان المادي، جعل السنة بحاجة الى اكتساب السلطان الروحي، وهو ما ادى الى تأسيس الجامعات السنية في عهد الدولة السلجوقية ؛ المدارس النظامية للرد على الصراع العقائدي الدي مهر فيه أصحاب المذهب الباطني الذين ألفَ ضدهم فضائح الباطنية . وليس احياء علوم الدين الاّ محاولة لإدخال الجذوة العقدية على علوم السنة التي صارت قشورا بلا لب. فعجزت أمام الدعوة الشيعية وفنياتها العميقة. وليت ذلك لم يحدث فقد أفسد الكلام السني بعد إفساد الكلام الشيعي.

التي تحددت موسوعتها فصارت مادةً للتعليم العام) قد جعل الفكر قادرا على ادراكِ ثغرات المابعد النقلي (الكلام) والمابعد العقلي (الفلسفة)، ومحاولةِ تجاوزهما فلسفيا، تجاوزِ طرفيْ الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وطرفيْ الحنيفية المحدثة (الانجيل والتوراة)، من منطقِ ممارساته النظرية والعملية خلال القرون الأربعة الأولى من تاريخه.

ولن نُطيل في دراسة هذين الكتابين ـ فضائح الباطنية واحياء علوم الدين ـ لأنهما لم يعالجا مسألة الكلي بل اعتبراها محلولة، وذلك لوظيفتهما العملية؛ فالأول يستهدف نقد التوظيف العملي الخالص للدين ، والثاني يستهدف نقد التوظيف النظري الخالص للدين ، الأول ضد تحويل الدين الى مجرد حيل سياسية للعمل المباشر، والثاني ضد تحويل الدين الى مجرد حيل كلامية لتعويض حياة الروح الوجدانية بتفريعات الكلام والفقه السطحية ، إنهما إذن مجرد أداتين للإصلاح العقدي لم يبلغا الى البحث في الأسس ، كما هو الشأن في الكتابين اللذين نخصص لهما الجزء الأول من هذا الفصل، أعني كتابي تهافت الفلاسفة ومشكاة الأنوار ، اللذين أسسا الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الفصليتين بفرعيهما ، كما سنرى .

فهل يكون الغزالي قد حقق ذلك بالانحياز الى الصفوية ضد المشائية في الأفلاطونية المحدثة الوصلية ، والى الأشعرية وتصوف وحدة الشهود ضد البهشمية وتصوف وحدة الوجود في الحنيفية المحدثة ؟ أم إنه تجاوز كلا الزوجين فأسّس ، إيجابا ، لنشأةِ الاشراقية في المشرق ، والتصوف المتفلسف في المغرب ، وسلبا ، لنشأة الرشدية في المغرب ، والأشعرية المتفلسفة في المشرق ؟ وهل يواصل الإشراقُ والتصوفُ الثاني الغزالي إيجابًا ، وتواصلُه الرشديةُ والكلامُ الثاني سلبًا ، فيكون حجة الإسلام قد تربّع على عرش الفكر الفلسفي والديني في مشارق الإسلام ومغاربه ، إمّا إيجابًا بمواصليه في المشرق (الاشراق) ، وفي المغرب (التصوف الثاني) ، أو سلبًا بمعارضيه في المغرب (الرشدية) ، وفي المشرق (الرازوية) ؟ وهل من باب الاتفاق أن يوازي هذا التشابك الفلسفي والكلامي ، تشاجنٌ عقديٌ وسياسيٌ جعل

الرشدية والأكبرية متقابلتين ، في المغرب ، تقابلَ السنة والشيعة[13] بمعيار الفكر الديني ، وتقابل الأرسطية والأفلاطونية بمعيار الفكر الفلسفي، وجعل الاشراقية والرازوية متقابلتين ، في المشرق ، تقابل الشيعة والسنة بمعيار الفكر الديني ، وتقابل الأفلاطونية والأرسطية بالمعيار الفلسفي ؟ فيصبح للسنة فلسفتُها ذات الميل الأرسطي ، بمعارضةِ تصوُّفٍ متشيعٍ ذي ميل افلاطوني ، ويُصبح للشيعة فلسفتُها ذات الميل الأفلاطوني ، بمعارضةِ كلامٍ متسنن ذي ميل أرسطي؟

وما العبارة «ذو ميل» التي نستعملها في كل هذه الحالات الآ دليل على ما أشرنا اليه سابقا من كون الحدين الأفلاطوني والأرسطي في الأفلاطونية المحدثة ، مثل الحدين الإنجيلي والتوراتي في الحنيفية المحدثة ، يُعَدّان غايتَيْن لا يمكن البلوغُ اليهما ، بحكم الرفض الجوهري لشرطهما ، أعني الواقعيةَ العقلية الطبيعيةَ (الفلسفة) والواقعيةَ الوضعيةَ الشريعيةَ (الدين) ، في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتين[14] .

---

(13) وبيّن أن اعتبار الأكبرية شيعية ليس من المسلمات . فلا ابن عربي يسلم بذلك ، ولا التصوف السني بغريب عنه أو بمستبعد لمذهبه . ومع ذلك فإن كاتبين كبيرين ، ابن تيمية وابن خلدون ، يعتبرانه غير سني أولا ، ثم شيعيا ثانيا . وذلك وحده كاف ، إذ أن هدفنا هو دراسة الشروط التي جعلت الفلسفة العربية تغير منزلة الكلي النظري والعملي ، وأهمُها فهمُهما لتاريخ الفكر العربي . وإذا كان خصام ابن تيمية مع النظريات الأكبرية أشهر من أن يحتاج الى دليل ، فإن علاقة الأكبرية بالفكر السياسي الشيعي لم تغب عن ابن خلدون. المقدمة ، فصل التصوف ، الباب السادس ، وفصل الفاطمي وفصل الجفر من الباب الثالث.

(14) والواقعية العقلية الطبيعية بيّنة الطبيعة ، إنها واقعية الكلي في الأفلاطونية (واقعية المثل المفارقة) وفي الأرسطية (واقعية الصور المحايثة) . أما الواقعية الوضعية الشرعية فإنها بحاجة الى تحديد ، إنها واقعية الكلي الوضعية المجسدة في تاريخ شعب الله المختار أو في المسيح . إن تعينه الموضوعي في المؤسسة الكنسية أو مؤسسة السلطان الروحي تجعل الحقيقة ذات وجود مفارق من جنس المثال الأفلاطوني ، بالإضافة الى البشر الذين يخضعون لهذا السلطان الروحي . فتكون الكنيسة ، بما هي سلطة ، من جنس عالم المثل الأفلاطوني . ويكون ما عداها من جنس العالم الدنيوي المحسوس الذي لا يُصبح ذا وجود حقيقي الآ بفضل الخضوع لمعاييرها . أما تعينه الموضوعي في تاريخ شعب الله المختار فإنه يجعل الحقيقة ذات وجود محايث من جنس السماء الأرسطية بالإضافة الى الطبيعة التي تخضع لهذا السلطان المادي الذي ينحصر في الكون والفساد . وهذان النوعان من الواقعية الفلسفية بفرعيها ، والدينية بفرعيها، مرفوضان في الحنيفية المحدثة ، كما أشرنا الى ذلك في الفصل الثالث من الباب الأول. ولهذه العلة كان الإسلام قطعا ثوريا مع اليهودية والمسيحية .

وليست أهمية هذه الأعمال الغزالية ، التي سندرس منها التأسيس السالب للرشدية وللكلام الثاني ، والموجبَ للاشراقية والتصوف الثاني في كتابيْ التهافت والمشكاة ، الاّ ما تتضمنه من تحديد لمعادلة الفكر العربي ببعديْه الفلسفي والديني ، في عصره الفصلي الذي أدّى الى الوضعية الفلسفية والأبستمولوجية المُوصلة الى الإسمية عند ابن تيمية (في النظر) ، وعند ابن خلدون (في العمل) . وفعلا فالكتابان السالبان ، التهافت والفضائح ، أعدًّا ، بتكاملهما (أحدهما فلسفي نظري خالص ، والثاني عقدي عملي خالص) شروط الإمكان الضرورية للانتقال من المشائية الأولى الى المشائية الثانية (أو الرشدية) ، ومن الصفوية الأولى الى الصفوية الثانية (أو الاشراقية) ، ولاستعاب الكلام الثاني للمشائية الأولى (الرازوية) ، والتصوف الثاني للصفوية الأولى (الأكبرية)[15] . أما الكتابان الموجبان ، المشكاة والاحياء ، فإنهما قد أعدّا بتكاملهما (أحدهما نظري خالص ، والثاني عملي خالص) شروط الإمكان الضرورية لإنهاء الكلام الأول ، والتصوف الأول ، والمشائية الأولى والصفوية الأولى، وتأسيس الكلام الثاني ، والتصوف الثاني ، والمشائية الثانية ، والصفوية الثانية تأسيسًا موجبًا بحق ، مع مباشرة الإنجاز الفعلي، في الاحياء والمشكاة ، مكّنا المتصوفة ، من بعده ، من نموذج العلم الصوفي في شكله الثاني .

وإذن فقد تولّد نمطٌ جديد من التفكير يُزاوج بين الكلام والفلسفة ذات الميل الأرسطي ، وبين التصوف والفلسفة ذات الميل الأفلاطوني ، بوصف كل زوج منهما قد صار قطبا ذا حدّين متلازمين للتفكير الفلسفي ـ الديني المندمج ، الأول عند السنة والثاني عند الشيعة[16] ، مع بقاء التشابك بين

---

(15) وطبعا فهؤلاء الأعلام ، ابن رشد ، والرازي ، والحاتمي ، والسهروردي ليسوا الاّ النماذج الممثلة لهذه التيارات الفكرية.

(16) ومعنى ذلك أن اتجاه النقلي الى العقلي ، واتجاه العقلي الى النقلي ، في عمليتي الجمع بينهما من منطلق نقلي أو منطلق عقلي ، بلغا نقطة التوازن الذي وحد بينهما من حيث نمط التفكير رغم الابقاء على الإنفصال المؤسسي بينهما . ومعنى ذلك أن مؤسسة الفلسفة ، رغم انفصالها عن مؤسسة الدين ، أصبحت في نفس الوقت ـ وهل كانت دائما الاّ كذلك في جوهرها ؟ ـ ذات مضمون فكري فلسفي (العلوم العقلية) وديني (العلوم النقلية) : إنه المنزلة الوجودية للكلي . ومثلها أصبحت المؤسسة الدينية، رغم انفصالها عن مؤسسة الفلسفة . ولا عجب في ذلك بعد أن تحقق المابعد العقلي والمابعد النقلي في تضامنهما التكويني الذي درسناه في الفصول السابقة ، وخاصة في فصول الباب الثاني الاربعة .

هذين النمطين ، بحسب محور التظافر ومحور التنافر بين نمطي الفكر الحنيفي الذي همّش الفكر الأفلاطوني المحدث المستقل عنه ، مكتفيا بما استوعب منه. وهو ما أدّى الى سيطرة التصوف الأكبري وتضاؤل الاشراقية ، وسيطرة الكلام الرازوي وتضاؤل الرشدية . ولما كان التصوف والكلام مجال اللقاء بين السنة والشيعة ، ظلت الاشراقيةُ شبهَ حِكْرٍ على الشيعة ، والرشدية شبهَ حِكْرٍ على السنّة .

تلك هي معادلة الوضعية الفكرية العربية ، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر (السادس والسابع) ، أعني المعادلة المُعِدّة الى المعطيات التي سيتعامل معها الفكر العربي مثلا في ابن تيمية وابن خلدون ، تعاملا مدركا لأصليْها المفجّر لها (الغزالي) ، والمؤسّس لمنازل الكلي التي استندت اليها ان سلبا أو إيجابا (ابن سينا) : السلب في الاشراق والرشدية ، والايجاب في الكلام والتصوف ، والأولان فلسفة دينية ، والثانيان دين فلسفي .

ومعنى ذلك أن تهافت الفلاسفة أنهى المشائية الأولى فلسفيا ، لتبدأ الرشدية على أنقاضها كمشائية ثانية . لكنه جعل من المشائية الأولى المضمون الرئيسي للكلام الثاني سواء بالسلب أو بالايجاب . أعني الأشعرية المتأخرة التي اكتملت عند الرازي ، وذلك بأخذ الشكل المنطقي والاشكاليات الميتافيزيقية ، وهو ما يسّر عودة الأشعرية الى أهم أسسها الاعتزالية سلبا أو إيجابا[17] . بحيث أن العودة كانت بتوسط المشائية الأولى ذات المنزلة الوجودية للكلي القريبة من الاعتزال ، لاستنادها الى الفصل بين الماهية والوجود ، أو المقابلة بين ذات الأشياء ووجودها الناتج عن فعل الإحداث الالهي . وقد اجتمعت كل هذه المسائل حول قضية قدم العالم وحدوثه ، بما

---

(17) إيجابا مثل قضية العلاقة بين الإسم والمسمى . راجع ، الرازي ، لوامع البيّنات في أسماء الله والصفات ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد . دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى. بيروت 1984 ص 21 ـ 29 (فصل الإسم والمسمى والتسمية).
اما سلبا فمثل قضية الفصل بين الماهية والوجود ، راجع ابن خلدون ، لباب المحصل ، نشرة الأب لوسيانو روبيو . تطوان . دار الطباعة المغربية 1952 . ص 25 وما بعدها (الركن الثاني في المعلومات) .

هي تعبيـر ديني عن المسألة الميتافيزيقية الفلسفية المحددة لواقعية الكلي (المُثل ، القُوى ، شيئية المعدوم) بما هي المنزلة المؤسّسة لموضوعية الوجود ولموضوعية علمه ، أو النافية لهما (عند الأشاعرة) ، نفيا يخلّص الإرادة الالهية من كل حدود تتقدم عليها في فعلها المُوجد . وبذلك أصبحت مسألةُ قدم العالم وحدوثه بؤرةً لمنزلة الكلي بما هي شيئيةُ المعدوم ، أو الوجود بالقوة ، أو الوجود المثالي ، أو الوجود المحدث باطلاق ذاتا وصفات ووجودا ، المقابل للوجود القديم باطلاق ذاتا وصفات ووجودا .

ومثلما أنهى التهافت المشائية ، أنهى الفضائح الصفوية . فبعده انتهت الصفوية الأولى لتبدأ الصفوية الثانية أو الاشراقية، في حين صارت الصفوية الأولى المضمون الرئيسي للتصوف الثاني الذي اكتمل عند ابن عربي ، وذلك بأخذ شكل الرمزية الفيثاغورية للأعداد وأسرار الحروف ، والاشكاليات الميتافيزيقية الجامعة بين أشكال التعبير الصوفي وأسس الفلسفة المشائية مما يسّر عودة التصوف الى المنزلة الاعتزالية للكلي ، أعني شيئية المعدوم ، أو ثبات الأعيان في العدم[18] ، بحيث كانت العودة الى هذا الأساس بتوسط الصفوية الممزوجة بالسينوية[19] . وقد اجتمعت كل هذه المسائل المتعلقة بمنزلة الكلي حول مسألة دينية واحدة أو تعبير ديني واحد ، هو قضية وحدة الوجود الالهي في العالم وفي الإنسان ، محايثةً ناتجةً عن كون الالاه وجودًا مطلقا لا ماهية له ، والكائنات العالمية ماهياتٍ خاويةً لا وجود لها. ومن اجتماع «الالاه - الوجود» مظروفا أو باطنا ، والكائنات العالمية ظروفا

---

(18) ابن تيمية ، الرد الاقوم ص 48 ، «وان جعلوها ثابتة في العدم - كما يقول ابن عربي - أو جعلوها المعينات والمطلق هو الحق - كانوا قد بنوا على قول من يقول : المعدوم شيء» .

(19) ولو لا ذلك لكانت المنزلة أشعرية لا بهشمية . وهو ما يعني أن عودة التصوف الثاني الى هذا الأساس تشترط عودة الكلام الأول الأشعري الى أساسه الاعتزالي المحقق للاتصال بالمشائية ، إذ لو لا ذلك لتعذر على الأشعرية القبول بالمنطق الأرسطي والهيلومورفية ، بداية من الغزالي .

أو ظاهرا تكون وحدة الوجود[20] .

وحاصل القول إذن ، إن المعادلة التي صاغها الغزالي بأعماله التي أشرنا اليها ، يمكن أن تُكتب بالصورة التالية :

1) الوجه السالب : تهافت الفلاسفة + فضائح الباطنية = نهاية المشائية الأولى كفلسفة ، والصفوية الأولى كفلسفة ، مع انفتاخ المجال لنشأة المشائية الثانية (= الرشدية) ، والصفوية الثانية (= الاشراقية) ، وتحول المشائية الأولى الى أهم مضمونات الكلام الثاني (= الرازوية) ، والصفوية الأولى الى أهم مضمونات التصوف الثاني (= الأكبرية)[21] .

2) الوجه الموجب : مشكاة الأنوار + احياء علوم الدين = نهاية التصوف الأول ، والكلام الأول مع النشأة الفعلية للتصوف الثاني وللاشراق[22] وفتح المجال لنشأة الكلام الثاني ، والمشائية الثانية بوصفهما القسيمين الخصيمين للتصوف والإشراق.

وتوجب هذه المعادلة المحدّدة لمجال التجاذب والتنافر في وضعية الفكر الفلسفي - الديني ، أن نطرح الأسئلة التالية التي سنحلل ، في ضوئها ، دور

---

(20) الغزالي ، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية أو المضنون الصغير ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1968 ، ص 169 .وكذلك الوجود الالهي سبب لحدوث نور الوجود في كل ماهية قابلة وجود فيعبر عنه بالفيض» . وكذلك ص 172 : «بل ليس للأشياء من ذواتها الاّ العدم ، وإنما لها الوجود من غيرها على سبيل العارية . والوجود لله تعالى ذاتي ليس بمستعار ، وهذه الحقيقة ، أعني القيومية ليست الاّ لله تعالى» .

(21) لذلك كانت آخر درجات المحجوبين ، وإذن أقربها للواصلين ، مؤلفة من الاعتزال ، والمشائية والصفوية ، وأولى درجات الواصلين مؤلفة من نوعَيْ التصوف ، وحدة الشهود ووحدة الوجود ، مشكاة الأنوار ، الكتب العلمية ، بيروت 1986 ، ص 45-47 .

(22) إذ أن مضمون المشكاة هو التفسير الباطني لظواهر القرآن ، وهو عينه جوهر التصوف الأكبري (باطن القرآن هو عين ظاهره للموازاة بين عالم الشهادة وعالم الغيب ، وهو ما يفيد التخلي عن التأويل بالمعنى الاعتزالي الى التأويل بالمعنى الباطني) . وأساس الإشراق موجود فيه من خلال تفسير الآية 35 من سورة النور وحديث الحجب النورانية والظلمانية . فالفصل الأول من المشكاة يضع فلسفة الإشراق كاملة ، والثاني يطبقها على نظرية المعرفة ، والثالث على درجات الوصول الى الحقيقة ونظرية الوجود.

منزلة الكلي في عملية تفجير الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الوصليتين ، المعدة للأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الفصليتين خلال القرنين السادس والسابع - الثاني عشر والثالث عشر :

1) فهل التصوف الثاني والاشراقية (أو الصفوية الثانية) نشآ نتيجة لالتحام التصوف والصفوية الأولين الناتج عن انفصال الأول عن الكلام ، وانفصال الثانية عن المشائية ؟ وهل هذا الالتحام علتّه منزلةُ الكلي التي تجاوزت المقابلة بين الكلي والجزئي ، بوصفها مقابلةً بين المعقول والمحسوس الى وحدة الوجود الناسوتية (التصوف الأول) أو العالميةً (الصفوية الأولى) ، والمطابقة بينهما في نظرية التّشَاكُلِ بين العالَمَيْن الأكبر والأصغر ، بوصف ذلك وحدةً للوجود بما هو ذات (= الالاه) تتعين في العالم وفي الإنسان ، وهما تجلّيَاهَا الحسي والعقلي ، تجليا يدركُ المتصوفُ والاشراقيُ وحدتَه التي تغيب عن المتكلم والمشائي ، لعدم ارتفاعهما الى درجة الاتصال بالذات الالهية المتجلية ؟[23] .

2) وهل يكون الكلام الثاني والرشدية (أو المشائية الثانية) قد حدثا نتيجة لالتحام الكلام والمشائية بفضل الانفصال بين الأول والتصوف ، وبين الثانية والصفوية ، وهو التحام اقتضته منزلة الكلي المتجاوزة للمقابلة بين الكلي والجزئي ، بوصفها مقابلةً بين المعقول والمحسوس الى وحدة الوجود بما هو موضوع يَتَعَقّلُ أو يَتَصَوّرُ بذاته ، فيكون الالاه عقلاً غايةً والوجود المادي بِدايَةً صاعدةً اليه ، بالعكس مع الوضعية السابقة ، حيث يكون الالاه عقلاً بِدايَةً الى الوجود المادي الغايةِ ؟

3) وهل تكون الخاصية الأساسية إذن لهذين الزوجين ، أن أحدَهما يتصور الوجود ذاتا الاهيةً تتعيّن بالتجلي العالمي والإنساني اللذيْن ينحصران

---

(23) راجع في ذلك شرح الغزالي لحديث الرسول : «إن الله تعالى خلق آدم على صورته - وروي على صورة الرحمان »ص 176 - 181 من الجزء الرابع من مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1986 ، حيث يتضح بصورة جلية أن جل مضمونات رسائل إخوان الصفاء قد أصبحت مضمونات للتصوف الذي يقول به الغزالي في أجوبته عن المسائل الأخروية.

في تعيُّنات الذات الالهية وتجلياتها ، فلا يكون ما عداها وكلُّ ما هو سواها الاّ ادراكها لذاتها من موقعها هي ، وهو ليس الاّ تجلياتها ، كمدركات للمتصوف ، وكحُجُبٍ لمن يجهل حضور الذات اليها فيها[24] ؟ والآخر يتصور، على العكس ، أن الوجود موضوع مادي يتصورّ ويتعقّلُ بذاته ولا يكون الوجودُ العقليُّ العالميُّ والانسانيُّ الاّ تفعُّلَهُ ، وليس ما عداه ، وكلُّ ما سواه الاّ صيْرُورَاته بالفعل من موقعه هو ، وهو صُوَرٌ وعلومٌ من موقع المتكلم والمشائي ؟ ولماذا اتسم كلا الموقفين بالازدواج ؟ لماذا تراوحت وحدةُ الوجود الأولى بين التجلي في العالم الكبير وفي العالم الصغير ، أي في العالم والإنسان ؟ ولماذا تراوحت وحدةُ الوجود الثانية بين التعقُّل الوجودي في الالاه ، والمعرفي في الإنسان ؟

4) وهل تكون الخاصية الأهم لهذه الحلول المتواصلة اثنين اثنين، والمتفاصلة اثنين اثنين ، هي نفس الخاصية المتمثلة في تعالي الذات المتجلية في العالم وفي الإنسان أو الموضوع المتفعّل في الاله وفي الإنسان ، تعاليا يجعل من الأول قياسا للوجود المطلق على التاريخ الإنساني ، وقد رُفع الى مرتبة ما بعد التاريخ الكوني ؟ والثاني قياسا للوجود المطلق على المجرى الطبيعي ، وقد رُفع الى مرتبة ما بعد الطبيعة الكوني ؟ فيكون الأول قد جَوْهَرَ المعقول وَعَوْرَضَ المحسوسَ ، معتبرا الأول باطنا والثاني ظاهرا ؟ والثاني قد جَوْهَرَ المحسوسَ وعَوْرَضَ المعقولَ، جاعلا من الأول باطنا للثاني ؟ أو ، بصورة أدق ، فإن كلاّ منهما يكون قد ضاعف المعقول والمحسوس ، مقابلا بين وجودهما في ذاتهما ، ووجودهما عند الإنسان ؟ والأول ،

---

(24) الغزالي ، مشكاة الأنوار ، ص 17 ، «من هاهنا يترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة . واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود الاّ الله ، وأن كل شيء هالك الاّ وجهه ، لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلا وأبدا ، إذ لا يتصور الاّ كذلك ، فإن كل شيء سواه اذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته ، فهو عدم محض . وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الأول الحق ، رُئي موجودا لا في ذاته ، بل من الوجه الذي يلي موجده ، فيكون الموجود وجه الله فقط»

أعني التصوّفَ والاشراقَ ، أرجعَ المحسوسَ في ذاته الى المعقولِ في ذاته ، واعتبر المعقولَ والمحسوسَ عند الانسان مظهرًا له ؛ والثاني ، أعني الكلام والرشدية ، أرجع المعقول في ذاته الى المحسوس في ذاته ، واعتبرَ المعقولَ والمحسوسَ عند الإنسان مظهرًا له ؟ ولكن عندئذ يجب أن ننسب ما هو في ذاته الى الاله ، وما هو مظهرٌ الى الإنسان ، عند جوْهرة المعقول وعوْرضة المحسوس ، وأن ننسب ما هو في ذاته الى المادة ، وما هو مظهر الى الإنسان ، عند جوهرة المحسوس وعوْرضة المعقول .

لذلك فلا عجب اذا انتهينا ، في حالة وحدة الوجود المادية المتعالية الى وضع صورة جوفاء ، هي الفعل المطلق بعدها ، ويكون لها دورٌ التحريك الغائي ، أو قبلها ، ويكون لها دورٌ التحريك الفاعلي (المشائية والكلام الثانيان) . كما أنه لا عجب إذا انتهينا ، في حالة وحدة الوجود الذاتية المتعالية ، الى وضع مادة جوفاء هي الانفعال المطلق ؛ إمّا بعدها ، ويكون لها دور التحريك الغائي ، أو قبلها ، ويكون لها دور التحريك الفاعلي (الصفوية والتصوف الثانيان)[25] . بذلك تكون وحدة الوجود دائما مثلومةً . فهي تقتضي اما تعطيل الالاه تعطيلا يجعله حاصلا في الكون . أو تعطيل المادة تعطيلا يجعلها حاصلة في الاله . والتعطيل الأول حذفٌ للفعْلية من المبدأ الصوري ، والثاني حذفٌ للقوّوية من المبدأ المادي ؛ وما يُطرح من احدهما يزّاد الى آخرهما . فالالاه المعطّل ، في الكلام وفي المشائية مُعَطّل لأنه حاصل بَعْدُ في المادة بما فيها من قوة صائرة الى التصوُّر ، لكأن المادة صورةٌ فاعِلَةٌ أو تصورٌ ذاتيٌ . والمادة المعطّلة ، في التصوف والاشراق ، معطّلة لأنها حاصلة بَعْدُ في الالاه ، بما فيه من الفعل الصائر الى التمدُّد . وبذلك نعود الى التقاطب الافلاطوني الأرسطي ، والى اشكالية الكلي المستندة اليه ؛ هل الوجود والمعرفة كليات مجرّدة تتعيّنُ ، وذلك هو النموذج الرياضي الطبيعي ، أم هما شخصيات تتجرّد ، وذلك هو النموذج المنطقي الطبيعي ، فتكون علة العودة الى التقاطب الذي أدّى الى الحلين

---

(25) إذ المادة في الأولى هي آخرة الصور إن شئنا . وهي في الحالة الثانية الأعيان الثابتة في العدم أو في القدم ، أو هي الأشياء بما هي معدومات قديمات ، وهي متقدمة على الوجود ، ومن ثم فهي محركة له تحريك فاعلية لا تحريك غائية . إذ هو الغاية ، لا هي .

الأفلاطوني والأرسطي عند اليونان[26] ، بما هما حدّا المراوحة الأفلاطونية المحدثة بعدهما ، هي التقاطب بين نموذجيْ الوجود والمعرفة ، أو بين منزلتيْ الكلي الرياضية الطبيعية والمنطقية الطبيعية ، عند تقابلهما الناتج عن خفاء مصدره ، أعني عن عدم صيرورة أي منهما علمًا بحق . إذ لو انفصلت الرياضات عن الموضوعات الطبيعية التي كانت مجال انطباقها الأول ، ولو انفصلت المنطقيات عن الموضوعات الطبيعية التي كانت مجال انطباقها الأول ، لما كانتا متقابلتَيْن تقَابُلَ هذه المجالات التي ظُنت هي علوما لها[27] .

وهذا التقاطب ذو الأصل المعرفي - بين المعرفة الرياضية للموجودات التي تقبل الصياغة الرياضية ، والمعرفة المنطقية للموجودات التي تقبل الصياغة المنطقية - انقلب الى تقاطب وجودي بعد أن تمت جَوْهَرَةُ الثوابت

---

(26) والتقاطب الذى أدى الى الحلين الافلاطوني والارسطي هو التقاطب الذي تمت صياغته رياضيا جدليا عند زينون الايلي (حيث بلغ الصدام الايلي والملطي بين البارميندية والفيثاغورية ذروته) ، وصياغته منطقيا جدليا عند جورجياس (حيث بلغ الصدام الديموقريطي الكراتيلي ذروته) ، وكان مجال الصياغتين علم الطبيعة الر ياضي (بين الاتصال والانفصال رياضيا عند بارميندس وفيثاغروس) ، وعلم الطبيعة المنطقي (باللغة الطبيعية ، بين الاتصال والانفصال منطقيا عند مرقليطس وديموقريطس) ، بحيث انتهى الصدام الى شاكلته الافلاطونية الأرسطية في بعد رياضي طبيعي (افلاطون) وبعد منطقي طبيعي (أرسطو) مداره ، في الحالتين ، العلاقة بين المتصل والمنفصل أو معضلة اللامنطق رياضيا واللامستواطئ انطولوجيا . وقد حلها الأول بنظرية التكوينية الرياضية للمثل (نظرية الأعداد المثالية بما هي نظرية دوال رياضية تحدد كيفية تكوين الأعداد) راجع ليون روبان في كتابه :

L. ROBIN, Théorie platonicienne des Idées et des Nombres, d'après Aristote, Alcan 1908.

في حين حلها الثاني بالتوظيف المنطقي لنظرية النسب الأودقسية ، ممّا أسس لضرب ثان من الترييض ، لعل أفضل عرض له هو كتاب :

René THOM, Esquisse d'une sémiophysique, Inter. Ed. Paris 1988.

(27) محاولة تأسيس علم الطبيعة على الرياضيات ، المعتبرة هي بدورها علما لموجود ، وليس مجرد لغة ، تعني أن كل ما ليس مردودا الى الموجود الرياضي من الموجود الطبيعي ليس بموجود بحق . ومحاولة تأسيس علم الطبيعة على المنطقيات ، المعتبرة هي بدورها علما لموجود ، وليس مجرد لغة ، تعني أن كل ما ليس مردودا الى الموجود المنطقي من الموجود الطبيعي ليس موجودا بحق . ولما كان الموجود الرياضي الأول الذي أُعتُبِر جوهرَ الرياضي هو ما في المحسوس من ثوابت ، عندما نطبق عليه العمليات الحسابية والهندسية ، فإنه من الواضح أن ما عدا هذا الثابت سيُطرح ، وأن هذا الطرح قد انهى اكتشاف عمليات اخرى قد تؤدي الى ثوابت أخرى في هذا المطروح . وكذلك الشأن بالنسبة الى المنطق .

المعرفية في حالة الرياضيات أو المنطقيات ، وأصبحت موضوعَيْن خارِجَ المعرفة الانسانية التي صارت خاضعة لهما ، بعد أن أوجدتهما . وإذن فالعلومُ يُجوْهَرُ فَيُصْبِحُ موجودًا موضوعا خارج العلم ، ونموذجا لذاته في العلم . فالعلوم الرياضي الواقعي ، والعلوم المنطقي الواقعي أصبحا موضوعيْن لعلم الإنسان ، بوصفهما جوهرَ الوجود في ذاته بمعزَلٍ عن علم الإنسان له . فأصبح العلمُ وكأنَّه قد تمّ في ذاته ، ولم يبق الاّ أن يُعلَّمَ ويُتَعَلَّمَ ، كما قال الفارابي . وهذا التجمد الذي أصاب العلم علّته اعتبارُ ما حصل منه جوهرًا للموجود في ذاته ، وليس مجرد ما أدْرَكَه الإنسان من مظاهر هذا الموجود[28] .

* * * *

فكيف أنهى كتاب تهافت الفلاسفة المشائية الأولى في صيغتها النهائية أعني الصيغة الفارابية السينوية[29] التي سبق فعرضها الغزالي أفضل عرض في مقاصد الفلاسفة[30] ؟ وكيف فجّر هذا الكتاب تناقضات الوصل بين المنزلتين الأفلاطونية والأرسطية للكلي ، وبين الفلسفة والدين فصيّر المشائية مجرد مضمون جزئي للكلام الثاني ، وأعدّ لنشأة الرشدية ؟

ان المسائل العشرين وتفريعاتها التي يتألف منها الكتاب قد تحجب عنّا ذلك ، وخاصة العلاقة بين هذه الأزمة ، ومنزلة الكلي في الفلسفة العربية.

---

(28) ابن خلدون ، المقدمة ، فصل الكلام : «في أن الوجود عند كل مدرك مُنحصر في ادراكه» . ص 824 وكذلك فصل إبطال الفلسفة ص 1000.

(29) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، القاهرة 1966 ص 77 ـ 78 : «واقومهم بالنقل و التحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر ، وابن سينا ، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال ، فإن ما هجراه واستنكفا من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله ، ولا يفتقر الى نظر طويل في ابطاله ، فليُعلم انا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين».

(30) بيار دوهام ، نظام العالم IV، مصادر الفلسفة العربية ، الترجمة العربية ص 136 ـ 137 .

لذلك فإن تحليل خطة الكتاب واجبة ، تمهيدا للجواب عن هذين السؤالين . وقد حللنا في الباب الأول ، خطة كتاب الجمع للفارابي ، فبينا دورانها حول الكلي في أفعال الالاه علمًا وعملاً ، من خلال مسألة قدم العالم أو حدوثه ، وحول الكلي في أفعال الإنسان علمًا وعملاً ، من خلال مسألة خلود النفس أو فنائها ؛ بحيث اجتمعت منزلتا الكلي النظرية والعملية في مستوييْها الوجودي المعياري (العلاقة بين الالاه وأفعاله علما وعملا) والمعرفي المعياري (العلاقة بين الإنسان وأفعاله علما وعملا) ؛ واستندت كلتاهما الى المنزلة الاعتزالية البهشمية للكلي الوسيطة بين الكلي بما هو مثال مفارق أفلاطوني ، والكلي بما هو صورة محايثة أرسطية . وسنُبيِّن أن خطة التهافت العميقة هي عينها خطة الجمع ، فيما يتعلق بمنزلة الكلي. ولكنها كانت في الاتجاهِ الداحضِ لها . فهي تبدأ بمسألة قدم العالم وحدوثه ، وتنتهي مثلها بمسألة خلود النفس وفنائها . وبين المسألتين يتدرّجُ البحث في ذات اللّه وأفعاله ، وإيجاد العالم وخصائصه ، والعلاقة الإيجادية أو نظرية الإمكان الماهوي الذاتي ، والوقوع أو الإيجاد المعلول ، والخلط الحاصل بين الإمكان الماهوي والقوة ، والحصول الإيجادي والفعل ، وهو خلط اعتبره الغزالي مُؤدِّيًا الى نفي الحدوث عن العالم ، ومن ثم الى اثبات القدم والدهرية .

ولكي يَدْحَضَ مفهوم الكلي المتناقضَ هذا ، نفى الغزالي كلّ وساطة بين العدم والوجود ، وأرجعَ الامكانَ الماهوي الى العدم المحض ، معتبرًا ذلك مطابقا لمنزلة الكلي في التصور الديني الحقيقي ... وهذا النفي الجازم لمفهوم الإمكان الذاتي ، أو عدم الإمتناع الذاتي المتناقض بما هو ماهية متقدمة على الوجود ، بالنسبة الى العالم والموجودات العالمية ، ولمفهوم الوجود الطليق من كل تحديد ماهوي والمتناقض ، بالنسبة الى الذاتِ الالهية ، يجعل كتاب التهافت دائرا ، بكامله ، حول مسألة واحدة ؛ هي مسألة نفي الحل الوسط بين الدهرية والدين ، أو الحل الوسط بين العقل ، الذي لا يستطيع بذاته تجاوز المعطى التجريبي ، والنقل أو الوحي . ومعنى ذلك أن «الفلسفة - اللاهوت» أمر متناقض باطلاق . يقول الغزالي : «فالناس فرقتان :

* **فرقة أهل الحق** ؛ وقد رأوا أن العالم حادثٌ ، وعَلِموا، ضرورة ، أن الحادثَ لا يوجد من نفسه ، فافتقر الى صانع ، فعُقِل مذهبُهم في القول بالصانع ؛

* **وفرقة أخرى ، وهم الدهرية** ؛ وقد رأوا أن العالم قديمٌ ، لم يزل كما هو عليه ، ولم يثبتُوا له صانعًا ، ومعتَقَدهم مفهومٌ ، وإن كان الدليلُ يدل على بطلانه ؛

* **وأما الفلاسفة الإلاهيين** ،[31] فقد رأوا أن العالم قديمٌ ، ثم أثبتوا له صانعًا مع ذلك، وهذا المذهبُ ، بوَضْعه ، متناقضٌ، لا يحتاج الى إبْطال،[32] .

وليس **التهافت** ، خلافا لما أشاعه ابن رشد ، دفاعا عن المذهب الأشعري فقط ، بل هو محاولة لإثبات استحالة التوفيق المطلقة بين الدين والفلسفة ، من خلال نفي التناسق عن منزلة الكلي الوسيطة بين المثال المفارق والصورة المحايثة ، أعني أساس جميع الافلاطونيات المحدثة ، سواء في صيغتها الفلسفية (المشائية والصفوية) ، أو في صيغتها الدينية (الكلام والتصوف الأولان) . لذلك نرى الكتاب قد اعتمد على منطق لم يكن ليختاره ، لو كان غرضه الدفاع عن الأشعرية فقط[33] . فهو :

* **يثبت ما ينفيه الفلاسفة** ، حتى لو ناقض ذلك المذهب الأشعري ؛ مثل تعدد الالهة ، وجسمية الالاه التي لا يستطيع الفلاسفة لها دفعا .

* **ويدحض ما يثبته الفلاسفة** ، حتى لو وافق ذلك المذهب الأشعري ؛ مثل وجود الصانع ، ووحدانيته ، وخلود النفس التي لا يستطيع الفلاسفة لها اثباتا .

بحيث إن الأمرَ المستهدفَ هو اللاهوت العقلي باطلاق ، ومحاولات التوفيق بين الأديان الوضعية والفلسفة . ألم يقل ، في خاتمة دحضه لنموذج

---

(31) وهم المقصودون ، إذ أن الفلاسفة الدهريين هم المستثنون من هذا التناقض .

(32) تهافت الفلاسفة ص 155 .

(33) ولعل أكبر دليل ، هو إبطاله لأهم مبادئ الأشعرية ، أعني نفيهم للبقاء الذاتي عن الجواهر ، (المسألة الثانية فرعها الثاني ص 130) ، وكذلك إبطال جوهرية النفس (المسألة الثامنة عشرة ص 256) .

التعقيل الذي يفسّر به الفلاسفةُ نظرية الايجاد الفيضي : «فلنتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء صلوات الله عليهم ، وليُصَدِّقُوا فيها ، إذ العقلُ ليس يُحيلُها . وليُتْرَك البحثُ عن الكيفية ، والكمية ، والماهية ، فليس ذلك مما تَتّسِعُ له القوى البشريةُ»(34) . وذلك لأن العقل ، في الوسيط بين الواجب والممتنع ، لا يستطيع الحسمَ بالسلب أو بالإيجاب ، لبقائه في حدود المفاضلةِ التحكُّميةِ بين الممكنات المتساوية في الإمكان ؛ وهو الأمر الذي أدى الى فرضية الإرادة التي تختار بين المتساويَيْن ، ونظرية التوقيف الإلهي ، كونيا وشرعيا(35) : «وإذ قد تبيّن أنا لا نحيل بقاء العالم أبدا من حيث العقلُ ، بل نجوز بقاءَه وافناءَه ، فإنما يُعرَف الواقعُ من قِسْمَيْ الممكن بالشَّرْع(36) . فلا يتعلق النظرُ فيه بالعقول» (37) .

وإذن فخطة الكتاب الظاهرة ـ المسائل العشرون ـ تستند الى الأساس الواحد الذي تعود إليه هذه المسائل ، أعني طبيعة المنزلة المنسوبة الى الكلي ،

---

(34) تهافت الفلاسفة ، المسألة الثالثة ص 154 .

(35) تهافت الفلاسفة ص 102 (المسألة الأولى ، الدليل الأول) : «قلنا إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد بالإرادة . والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله . ولو لا أن هذا شأنها لوقع الإكتفاء بالقدرة . ولكن لما تساوت نسبة القدرة الى الضدين ، ولم يكن بد من مخصص الشيء عن مثله ، فقيل : للقديم ، وراء القدرة ، صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله» .

(36) إذا كان مما يتجاوز التجربة . أما إذا تعلق بما هو من مجال التجربة الممكنة ، فإن الواقع من قسمي الممكن يعرف بالتجربة والمشاهدة : «وأما قولكم أنه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة ، فنقول إنما أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالين ، فعبرنا عن ذلك الفرق بالقدرة ، فعرفنا الواقع من القسمين الممكنين ، أحدهما في حال والآخر في حال . وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حال ، وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى . أمّا إذا نظرنا الى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة وحصل لنا علم بقدرته ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات ، نعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ، ولا نبيّن به استحالة القسم الثاني كما سبق» . . التهافت ، المسألة السابعة عشرة ص 251 : «مجاري العادات» يعني المعرفة المستمدة من التجربة التي تثبت الوقوع دون الوجوب لعدم اثبات استحالة غير الحاصل الذي تثبته مجاري العادات وقوعًا لا وجوبًا.

(37) تهافت الفلاسفة ، المسألة الثانية ص 124 .

في محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين التي باشرتها الافلاطونية المحدثة العربية ، والتي هي ربطٌ بين واقعية الكلي المثالي المفارق (أفلاطون) وواقعية الكلي الصوري الحايث (أرسطو) ، أعني الذوات بما هي ماهيات ممكنة متقدمة على وجودها (شيئية المعدوم)[٠٠] ، والجامعة بين الإمكان المحتاج الى العلة الموجِدة والذاتية التي تقتضي العدم والإستغناء عن العلة ، المحددة لكون الماهية هي ما هي . وقد أدرك الشهرستاني ، في نهاية الاقدام ، جيِّدَ الإدراك هذا الخيط الرابط بين منزلة الكلي وهذا الحل الوسط المستمد من البهشمية ، عندما نزّل البحث في مسألة الإحوال بين الواقعية والاسِمية المطلقتين ، واختار هو التصورانية حلاً وسطا بينهما[٠٠] .

فإذا أدركنا هذا الخيط الناظم أصبح من الواضح أن نفهم وحدة التهافت العميقة . فالمسألتان الأوليان المتعلقان بأزلية العالم وأبديته بجميع أدلتهما والإعتراضات عليهما تعودان الى مناقشة نفي الفلاسفة للعدم المتقدم والعدم المتأخر عن الذوات بما هي ذوات ، وحصر فعل الإيجاد في إضافة عرض الوجود والعدم ، وفي استثنائه عن الذوات الثابتة في العدم الماهوي . ولما كان هذا الثبات الماهوي غيرَ ثبات المُثُل بالمعنى الأفلاطوني ، وغيرَ ثباتِ الصُّور (بالقوة) بالمعنى الأرسطي ، فإنه المعنى الوسيط بينهما والذي اختاره فلاسفة المشائية للتوفيق بين الدين والفلسفة ، مستندين فيه الى الحل الإعتزالي ، أعني شيئية المعدوم ، أو الماهية المتقدمة على الوجود .

---

(38) تهافت الفلاسفة ، المسألة السابعة ص 184 : «وزعموا أن الوجود لا يدخل قط في ماهيات الاشياء ، بل هو مضاف الى الماهية ، اما لازمًا لا يفارق كالسماء ، أو واردا بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة» . و ص 188 «ولا يجوز في واجب الوجود ، إذ ليس له إلاّ وجوب الوجود وليس ثمة ماهية يضاف الوجود اليها .... قلنا لا نسلم ، بل إن له حقيقة موصوفة بالوجود» . وكذلك ص 191 : «وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ، وكما لا نَعْقِل عدما مُرْسَلاً إلاّ بالاضافة الى موجود يُقدَّر عدمه ، فلا نعقل وجودا مُرْسَلا إلاّ بالإضافة الى حقيقة معينة ، لاسيما إذا تعين ذاتًا واحدة . فكيف يتعيّن واحدا متميزا عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود لم يُعقل الوجود» .

(39) الشهرستاني، نهاية الاقدام ، القاعدة السادسة ص 131 وما بعدها .

وإذن فالتهافت كلّه يدورحول هذا الحل الوسط بين و اقعية الكلّي ، بما هو مثال مفارق ، وبما هو صورة محايثة ، وبيان أنه لا يستقيم إلاّ بالرجوع إلى أحدهما ، ومن ثمّ بالتعارض التام مع الدين ، لكونه يؤول إما إلى دِهْرِيّةٍ مِثالِيةٍ (قدم الذوات بما هي مُثل) ، أو دِهْرِيّةٍ مادِيّةٍ (قدم الذوات بما هي قوى) ، ونفي الاله خالق الذوات ومبدعها في الحالتين[40] .

ويقضي ذلك تحقيق الأمور التالية :

(1) دحض نظرية تعرّي الماهية عن الوجود في الذوات العالَمية ؛

(2) دحض نظرية الوجود المرسل غير المتعين في حقيقة هي الذات الالهية ذات الصفات الموجبة .

(3) اثبات العدم المتقدم على وجود الموجودات الحادثة ، وإمكانية العدم اللاحق بها عند افنائها ، ومن ثم نفي الحل الدهري .

(4) وذلك لإنهاء الواقعية الكلّي بجميع درجاتها الأفلاطونية ، والأرسطية ، والوسيطة بينهما ، وتأسيس نظرية الإبداع الشامل للذوات ذاتًا ووجودًا ، بفضل نظرية الإرادة المطلقة التي تجعل الذات الالهيّة ، بما هي حقيقة تامة وموجودة ، قادرة على الإبتداء المطلق ، ونفي الحاجة الى الوسائط بينه وبين مفعولاته الجزئية . ويستند ذلك كله الى نفي نظرية قدم العالم الفلسفية الدهرية ، والالهية ، للاستعاضة عنها بنظرية الإحداث المطلق للعالم . وضمن هذا النفي ، نفي الوسائط ، تندرج نظرية نفي السببية ، أعنى المسألة السابعة عشرة من مسائل الكتاب وأولى المسائل الطبيعية ؛ إذ أن السببية تنتهي ، عند الفلاسفة ، الى نظرية العقول والنفوس والأفلاك التي ،

---

(40) وبذلك لا يتوقف الدحض الذي يقوم به الغزالي على الحل الوسط كما يتصور ابن رشد ، الذي سلم للغزالي بصحة اعتراضاته على الإلهيات المشائية (ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص 182 وكذلك صفحة 209) ، بل يتعداه الى حديّ الافلاطونية المحدثة ، أعني الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي . وفعلا فهدف الغزالي هو اثبات أن الناس فرقتين ، فرقة أهل الحق القائلة بحدوث العالم ووجود الصانع ، والدهرية التي اثبتت قدم العالم فنفت الصانع .

بمعية الطبائع ، يُنسب إليها ما في العالم من أحداث وأفعال : «على أنّا سنبين أن الحركة الدورية لا تصلُح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث مخترعَةٌ كلُّها ابتداءً ، ونُبْطِل ما قالوه من كون السماء حيوانا متحرّكًا بالإختيار ، حركةً نفسية كحركتنا»[41][42] .

إن نفي الوسائط السماوية عقولا ونفوسا وأجراما ، ونسبة الحوادث الى الإختراع الإلهي على الإبتداء (أي المسبوق بالعدم) ينفي وجود كلي متقدم على المحدثات خارج الذات الإلهية ، سواء كان قائما بذاته كالمثل ، الأفلاطونية ، أو في المادة كالصور الأرسطية ، أو في الذات الإلهية كالصور والآثار الفارابية والسينوية الراجعة الى شيئية المعدوم المستندة الى أحوال الذات الإلهية (القادرية والعالمية والخالقية التي تتضمن ، المقدورية والمعلومية والمخلوقية) ، إذ لو سُلّمت هذه المنازل للكلي ، لكانت الذات الإلهيةِ منفعلةً بالكلي المتقدم ، محدودةَ القدرة بكونه هو ما هو ، وهو كونٌ يكون خارجًا عن الإرادة المطلقة والتحكم التوقيفي إيجادًا كونيًا وأمرًا شرعيا ، فكان كَوْنُ العالم على ما هو عليه يَكُونُ أمرا ضروريا ، ويُصبح الفكر الديني أو الفلسفي المتأله دهريا بالضرورة .

إن الإرادة الإلهية التي تختار من الممكن المطلق اللامتناهي أحدَ المتماثلَيْن فتُرَجّحُه[43] بمجرد كونها أرادَتْهُ ، هي أساس التوقيف الإلهي الذي يجعل

---

(41) تهافت الفلاسفة ، المسألة الاولى الدليل الأول ص 109 .

(42) وبيّن أن نفي السببية علته هذا السعي الى تأسيس الإبتداء الالهي ونفي الوسائط ، ونتيجة الفعل المباشرة للالاه والخلق المستمر ، إذ أن نفي الأسباب ، يؤول ، كما أبرز ذلك ابن رشد جيد الابراز ، الى نفي الطبائع (تهافت التهافت ، أولى الطبيعيات ، ص 519 وما بعدها) ومن ثم الى حاجة الموجودات الى ما يمدها بالقيام راجع في ذلك عملنا ، مفهوم السببية عند الغزالي ، دار بوسلامة للنشر، تونس 1986 (الطبعة الثانية).

(43) لقد بنى ابن رشد نفيه لهذا المفهوم على نسبته إلى بادئ الرأي الذي يجهل دلالات الحكمة والغائية في الوجود ، إذ لو علمها لما سوّى بين جميع الإمكانات اللامتناهية ، ولما أعتبر حدوث بعضها وعدمَ حدوثِ البعض الآخر ناتجا عن الارادة بهذا المعنى عند الغزالي . لكن ابن رشد تغاضى عن أمرٍ مُهِمّ هو السر في وضع الغزالي لهذا المفهوم : فإذا كان الموجدُ غنيا باطلاق ، وبالجملة مطلَقَ الصفات جميعا فإن الأمور جميعا تكون عنده متساويةً ...وأيّا منها اختاره يكون حكيما ، إلاّ إذا فرضنا أن الحكمةَ والعقلَ أمران يعلُوَان عليه ، لذلك عاد الأمر إلى التسليم بواقعية الكلي المعقول ، أو بعدم واقعيته بالإضافة الى العقل الإلهي .

الوجودَ الكونيّ والشرعيّ يكونان ما هما رغم كونهما ، عقلا ، قابليْن لأن يكونا على غير ما هما عليه ، دون تناقض . وهي كذلك مُنْطلَقُ التخلص من العلم الفلسفي الذي أصبح حقيقة مطلقة للظن بأنه يستند الى الحكمة الإلهية ، والضرورة العقلية المطلقتين . فإذا كان ما عليه العالَمُ والشرْعُ أمريْن توْقيفييْن يمكن أن يكونا بخلاف ما هما ، دون خُلْف ، فإن علمنا يُصبح غيرَ مستند الى ضرورةٍ مزعومةٍ ، بل هو يكون مقصوراً على اجتهاداتٍ هي ، في الوجود الكوني ، تجاربُ واجتهاداتٌ لحصر مجاري العادات ، وهي ، في الوجود الشرعي ، كذلك اجتهاداتٌ لحصر مناط الأحكام . ان فعل الاله المباشر ، وغير المنفعل بماهيات متقدمة عليه ومحدَّدة للإيجاد (الذي يصبح مجرد محاكاة للمثال ، أو تفعيل للقوى ، أو تحقيق للصور التي في ذاته) ، لا يمكن تَصَوُّرُه ، دون نِفْيِ مُطْلَقِ للكلي بجميع منازله ، وإثباتِ مطلقٍ للإبداع التام للموجودات ذاتاً ووجودًا ، لكَأنَّ كلاً منها نوعٌ براسه[44] .

ولا عجب أن ينتهي الكتاب بأربع مسائل طبيعية تتعلق بالأسس الميتافيزيقية لعلم ما دون القمر ، وعلاقته بما فوقه (أعني السببيةَ ، وجوهريةَ النفس ، وبقاءَها ، وبعثَ الأجساد) ، إذ ليست هذه المسائل إلاّ نتائج منزلة الكلي الفلسفية ، بما هو وسيطٌ بين الذات الإلهية المبدِعة والذات العالمية المبدَعة . فالسببيةُ تستند الى نظرية الطبائع أو الكلي الحايث بما هو «ذات - جوهر» فاعل ، وإليه تستند نظرية الذاتي الذي بدونه يزول العلم البرهاني[45] ؛ وجوهريةُ النفس مستندها الميتافيزيقي الأساسي هو الدليل

---

(44) إلى أي حدّ يتفق هذا مع نظريات الغزالي الأخرى وخاصة في مشكاة الأنوار؟ لقد تساءل ابن رشد عن ذلك وادّعى التنافي بينهما ، لكن الإحترازات الواردة في المشكاة تبعده عن أن يكون مائلا الى الحل المشائي أو الصفوي أو الإشراقي من حيث منزلة الكلي الوجودية ، رغم وجوه الشبه الكثيرة التي جعلته مؤسسا لأشكالها الثانية دون أن يُرَدَّ اليها ، كما نبرزه في بقية هذا الفصل عند معالجة المشكاة .

(45) ابن رشد تهافت التهافت المسألة الأولى من المسائل الطبيعية (السابعة عشرة من مسائل التهافت العشرين) ص 519 وما بعدها .

العاشر المتعلق بملكة المعرفة الكلية(46) ، وبقاء النفس وخلودها يستند الى استحالة اعدام الجواهر ، وكذلك الى استحالة إحداثها ، وهي عين مسألة قدم العالم والجواهر التي يتألف منها ، وإليها يُرجعها الغزالي(47) ؛ أما بعث الأجساد فعلةُ نفيه الفلسفي هي وحدة الجوهر المادي وتنافي تناهيه مع لا تناهي النفوس(48) . وإذن فجميع هذه المسائل تعود الى مسألة واحدة هي ، واقعية الكلي الفلسفية المنافية لإسميته الدينية ، سواء كانت هذه العودة مباشرة أو بتوسط قدم العالم(49) .

---

(46) ابن القيم الجوزية فصل «وأما الشبهة الثانية» .... رابع المقدمات ، ص 360 وما بعدها كتاب الروح ، تحقيق الشيخ عارف الحاج ، دار إحياء العلوم ، بيروت ، الطبعة الأولى 1988 . وربطنا ذلك بالدليل العاشر على لا جسمية النفس من كتاب تهافت الفلاسفة لكون هذا الدليل ودحضه سبق اليه الغزالي وبيّن أن الكلّي من جنس الآثار الخيالية في الذهن .

(47) الغزالي ، التهافت ، المسألة التاسعة عشرة ، الدليل الثاني ص 281 «وهذا نفسه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها في مسألتي أزلية العالم وأبديته . ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وضعا مستدعيا محلا يقوم به ، وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع فلا نعيده . فإن المسألة هي المسألة ، ولا فرق بين أن يكون المتكلَّم فيه جوهرَ مادة أو جوهرَ نفس» .

(48) الغزالي ، التهافت ، المسألة العشرون ، ص 300 ، «وما ذكرتموه (من استحالة هذا البعث الجسدي لكون النفوس غير متناهية ، وكون المواد متناهية) محال لا أصل له ، فإنه بناء على قدم العالم وتعاقب الأدوار على الدوام . ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية ، وليس أكثر من المواد الموجودة ، وإن سلم أنها أكثر ، فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الإختراع ، وإنكاره انكار لقدرة الله تعالى على الإحداث، وقد سبق ابطاله في مسألة حدوث العالم» .

(49) وهكذا يتبين أن المسائل العشرين تعود الى مسألتين ، تتحدد فيهما منزلة الكلي بالإضافة فعل الله علما وعملا ، والى فعل الإنسان علما وعملا ، وما ينتج عنهما بالنسبة الى ذاتيهما وصفاتهما ، والى ذاتي مفعولاتهما وصفاتهما . فالمسألتان الأوليان من الكتاب تتعلقان بمنزلة الكلي التي ينتج عنها قدم العالم أزلا وأبدا ، والمسائل الثالثة الى السابعة عشرة تتعلق بنتائج هذه المنزلة على الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها ، ونتائج المنزلة المقابلة على النظريات الفلسفية المتعلقة بالوسائط وبمنزلة الكلي . والمسألتان الأخيرتان تتعلقان بما تعلقت به المسألتان الأوليان ، أعني قدم النفس أزلا وأبدا ، وما ينجر عنه بخصوص قضية البعث . أما الخاتمة ومسائل التكفير الثلاثة ، فإنها تلخص هذا التنافي المطلق بين الدين والفلسفة ، أعني مسألة قدم العالم وحدوثه ، ومسألة البعث ، والواسطة بينهما أو منزلة الكلي التي صاغتها في حصر الالاه فيه عند الفلاسفة ، نفيا لعلم الجزئي.

ولنعد الآن الى مسألتنا بحديها اللذين تبرز فيهما منزلةُ الكلي الوجودية :

(1) فهل فعل الالاه، علما وعملا، مُقيّدٌ بذات مفعوله المتقدمة، بما هي ذاتٌ وماهيةٌ، على وجودها العارض لها بفضل فعل الإحداث ؟ وبؤرة هذه المسألة هي مسألة قدم العالم وحدوثه.

(2) وهل فعل الانسان، علمًا وعملاً، مُقيّدٌ بذات مفعوله المتقدمة، بما هي ذات وماهية، على فعله ؟ وبؤرة هذه المسألة هي قدم النفس وحدوثها.

وبيّن أن المسألة الأولى تشمل الثانية، في بعدها الوجودي، ممّا لا يُبقي للثانية الاّ البعدَ المعرفي، اذ أنّ قدمَ النفس يستند، كما رأينا، الى عموم مسألة قدم الجوهر التي إليها يعود مشكل قدم العالم والدهرية، والى نفيها يعود مشكل اثبات وجود الله وصفاته وأفعاله.

فنرجع بذلك الى نفي الغزالي للوساطة بين الفلسفة الدهرية والأديان، أي نفي الفلسفة الالهية، أو اللاهوت العقلي أو الكلام المتفلسف.

فأما المسألة الأولى التي هي وجودية ومعرفية. وتخص الله وفعليْ الايجاد والعلم الالهيين، فتتعلق بـ :

أ) هل علم الالاه وعمله منفعلان بمتقدّم عليهما هو ذواتُ الأشياء، أم هما مطلقا الحرية ومُرْسَلاَن باطلاق، وبعدهما يأتي التعينُ الذي يُصبح، من ثمّ، اضافيًا اليهما، وحاصلاً عن التحكّم الالهي المطلق، لكأنّ نسبة موجودات

العالم الى فعل الإيجاد التحكّمي كنسبة موضوعات النُّظم الرمزية الى فعلِ الوضع الانساني ؟[50].

ب) هل المفعول والمعلوم متقدّمان على الفعل والعلم، أم هما مساوقان ذاتًا لكونهما وجودًا ؟ وبذلك ننتقل من نفي الخلق عن عدم فلسفيًا الى اثباته دينيًا، ومن مفهوم الوجود المنغلق الى مفهومه المنفتح. **فاذا كان ما هو موجودٌ ليس واجبَ الوجود، صار ما هو معدومٌ ليس واجبَ العدم، فأصبح الحاصلُ من الممكن، رغمَ حُصُوله، مجرّد ممكن حصلَ وغيرُه قابلٌ للحصُول مِثْلَهُ، وصارَ العقلُ الانساني قادرًا على التخلُّص من جماد الخلط بين الممكن الحاصل والواجب، ومستعدا الى اعتبار ما يعلم من العالم ومن الوجود ليس هو كل الوجود، بل هو فقط ما يدركه هو منه[51].**

أما المسألة الناجمة الثانية، وخاصة البعد المعرفي منها، لأن البعد الوجودي مُتَضَمَّن في المسألة الأولى، فتتعلق بـ :

أ) هل علم الانسان وعمله منفعلان يَتَقَدّم عليهما غيرِ علم الالاه وعمله، ام ان الإنسان، في ما عداهما، مطلق الحرية لا يَحُدُّ فعله الاّ المُعطى

---

(50) وهنا يلتقي مفهوم التوقيف والوضع بمعناهما الوجودي والشرعي واللساني، في هذه النظرية الاسمية النافية للكلي ولواقعيته والمُبْقية على العموم الرمزي لا غير. وهذا هو المعنى العميق للاسمية التي تجعل الوجود نفسه وضعيا لغويا، بحيث تكون الموجودات كلمات الالهية ؛ فلا تنال صفة الاسمية بالمقابلة مع ما ليس باسمي، لكأن الدال والمدلول كلاهما من طبيعة واحدة هي طبيعة الموضوعات الاسمية.

(51) لهذه العلة كانت النظريات الدينية، رغم توقفها عند سلب النظريات الفلسفية ودحضها، اكثر تفتحا على تجاوز العالم القديم المتناهي والجامد ؛ ولعل كتاب التهافت بدحض آلية السماء الفلسفية ونظرية الفيض، وتناهي العالم والمفاضلة بين ما فوق القمر وما دونها واعتبار العالم مجرد ذرة مسخرة آلية من الوجود المطلق اللامتناهي، قد مثل الخطوة الأولى لانهاء عهد الفلسفة القديم، وفتح عهدها الجديد.

العيني الكوني، أو الشرعي لعلم الله وعمله، كما يعلمهما باجتهاده في فهم **مجرى العادات الكونية، ومجرى الاحكام الشرعية ؟** ومن ثم هل يبقى لمعقولات الأشياء الذاتية لها والمتقدمة على هذا العلم، بما هو مجرد أمر واقع، لا أمر واجب، أدنى معنى أو ووجود ؟

ب) هل العلوم والمعمول الانسانيان لهما، خارج الوحي الذي هو بدوره خاضع لمعنى العلم والعمل المذكور في الفرع الأول من هذه المسألة (أ)، مفهومٌ آخر غير المفهوم الاجتهادي الفاقد لكل اطلاق، ومن ثم لكل واقعية وكلية، والمقتصر على مجرد الممكن الحاصل، لا واجب الحصول ؟ فيكون معلوم الانسان ومعموله، كونيًا وشرعيًا، اجتهاديَّيْن بالطبع، وليس لهما أدنى اطلاق، الاّ اذا ادّعى أنه نبي يُوحى إليه ؟

وبيّن أن منطلق الإشكال هو وجها المسألة الأخيرة، وأساس الحل هو وجها المسألة الأولى، أو بصورة أدق : فان حل وجهي المسألة الأولى، بما هو محدّد لمنزلة الكلي الوجودية، ليس الاّ حلاً لاشكاليات المسألة الثانية، بما هي محددة لمنزلة الكلي في العلوم النظرية (المنطق والرياضيات) ولمنزلة الكلي في العلوم العملية (التاريخ والسياسيات). وفعلا فاذا وضعنا أن الذوات ماهياتٌ ثابتةٌ قبل وجودها العالمي، ثباتَ المثل الافلاطونية، أو ثباتَ الصور الأرسطية، أو ثباتَ الأشياء المعدومة الكلامية والمشائية، فاننا نكون قد جعلناها كلياتٍ واقعيةً ينفعل بها الالاهُ علمًا وعملاً، ومن باب أولى الانسانُ، فتُصبح العلومُ الحاصلةُ، في النظر والعمل، حقائقَ مطلقةً تُشرّع للعلم والعمل، عِوَضَ أن تُعْتَبَر مجرّدَ اجتهاداتٍ انسانيةٍ للتعبير عما أمكنَ للانسان علمُه من الوجود. أما اذا اعتبرناها مجرّد أشباح نفترضها متقدمةً على الايجاد علمًا وعملاً، ومساوقةً للموجودات، وتاليةً عنها، بعد فسادها، ولكن كمجرد أشباح، وتصورات انسانية، فاننا نُسقطُها لكونها مجرّد خيالات. فلا تبقى الاّ

العلاقة بين ذاتين : الالهية والانسانية أو الموجدة (بمعنى ابداع الوجود) والواجدة (بمعنى ادراك الوجود)، وهي علاقة شهادة متبادلة بينهما في المستوى المعرفي (اذ كلاهما شاهد ومشهود). وكل ما عدا الشاهد والمشهود في كل منهما، بما هو تراسل بينهما وَهْمٌ اذا اعتُبرَ ذاتي الوجود ومستقلاً عنهما. واذن ليست واقعية المثل، وواقعية الصور، وواقعية الأشياء المعدومة الاّ خيالاتٍ قَنَّمَتْ فاعتُبِرت جواهرَ، في حين أنّها مجرَّدٌ أسماء لا تُفيد الاّ بمدلولها الذي هو التواصلُ بين الذاتين الالهية والانسانية. وما الرسالتان بينهما الاّ العالم والقرآن كأعيان خالية من كل كلي واقعي.

كيف سيحدد الغزالي مستوييْ كلتا المسألتين، أعني المسألة المتعلقة بعلم الله وعمله، وبعلم الانسان وعمله وبمعلومهما ومعمولهما ؟ ولماذا جمع بين هاتين المسألتين في قضية واحدةٍ، هي قضية الحل الوسط «الاعتزالي - المشائي»، أعني منزلة الكلي بما هي فصل بين القيام الماهوي والوجودالعارض، فصلاً يستهدف الوساطة بين حديْ الافلاطونية المحدثة (الافلاطونية والأرسطية) وبينهما وبين الحنيفية المحدثة، من خلال التسليم بواقعيةِ للكلي تُبْقي مَجَالاً لحاجته الى المُوجِد، حاجةً لا تَتَعدّى عُرُوض الوجُودِ الحادثِ لجوهرية الذوات القديمة ؟ [52].

(52) وقد وازى هذا الفصل بين الماهية ذات القيام القديم والوجود ذي العروض الحديث كلاميا، الفصل بين الواجب والممكن فلسفيا. فالواجب باطلاق هو المثال عند أفلاطون، والفعل المحض عند أرسطو، والممكن هو ما توالى عليه التحديدُ المثاليْ أو الفعلُ واللاّتحديد أو القوة. لذلك فسرعان ما وقع الخلط بين هذه المصطلحات الفلسفية وتلك الكلامية ، فصار المدلولُ كلاميّا والدال فلسفيا، مع ما انجر عن ذلك من قلب تام لمدلول المصطلح الفلسفي. فصارت الماهيةُ قوّة، رغم كونها الصورةَ الجوهرية، وصار الوجودُ فعلاً، رغم كونه عرضًا يَعْرُضُ لها. وتلك هي التناقضات التي سيعتمد عليها النقد الرشدي للمشائية، وهو نقد تقدم عليه إليه الغزالي. فاقتصر على اخذه منه. لذلك نسبنا الى الغزالي تأسيس المشائية الثانية أو الرشدية.

واذا كان الوجه الوجودي - أعني مستويَيْ المسألة الأولى المتعلقة بعلم الالاه وعمله - قد طغى على علاج المسألة، فلأن هذه المسألة، أعني مسألة الكلي في الفلسفة العربية، قد صِيغت، عند الفلاسفة والمتكلمين، هذه الصياغة اللاهوتية الوجودية. ولكنها تعود، في بعدها المعرفي، الى ادراك نُقّادها الذين وضعوا الحل الاسمي، للخديعة الحاصلة في الحل الواقعي بجميع درجاته. فهو حل يُجَوْهِر معلوماتِ الانسان ومعمولاته، بعد اضفاء الاطلاق عليها، ثم يُخْرِجُها عن علمه وعمله، ويعتبرها طبائع أو ذواتٍ، أو ماهياتٍ للأشياء، مفارقةً لها، أو حالةً فيها، قائمةً بغيرها، (في ذات الالاه أو في المادة)، أو بذاتها (قيام المثل العقلية أو المثل المادية ، الجزء الذي لا يتجزأ)، ثم يُقارن بها علمَ الانسان وعَمَلَه - اللذين لم يُجَوْهِرْهُمَا ولم يَرْفَعْهُمَا الى المطلَق - ليقيسهما بما جَوْهَرَهُ منهما وأخْرَجَهُ عنهما ، لكأن الوجودي علمٌ وعملٌ مطلقان وُضِعَا قائميْن بذاتهما خارج الانسان، إمَّا قيامًا ذاتيًا مُطْلَقًا اي بغير الانسان او آخَرِهِ الالهي أو المادي ، ولكأنّ المعرفي علمٌ وعملٌ نسبيان وُضِعَا قائميْن بذات الانسان، بوصفهما انعكاسا للأولين. ومن هنا حدث الإشكال في المنعكس والمنعكسَ عليه، وأصبح الإيجادُ الالهي علمًا وعملاً مَقيسًا على هذا النموذج الذي يقتضي باثًا ومُتَقبّلاً في المستوى الوجودي (الفيض الايجادي)، وفي المستوى المعرفي (الفيض المعرفي)، وقد أُعْتُبِر الباثُ الاهًا والمتقبلُ، في الحالة الأولى، مادةً أولى، وفي الحالة الثانية عقلاً منفعلاً.

ويعود جوهر الدحض الذي يستند إليه كتاب **التهافت** الى كشف هذه الخديعة وطرح السؤال التالي : هل يمكن، بالاستناد الى علمنا الانساني (بالمقابل مع الوحي)، أن يكون لنا عن المسألة الأولى ببعديْها (علم الله وعمله، ومعلوم الله ومعموله) صورة مغايرة للصورة التي لنا عن المسألة الثانية ببعديْها (علم الانسان وعمله، ومعلوم الانسان ومعموله) ؟ وهل تكفي هذه

المناظرة بينهما لتأسيس الميتافيزيقا ؟ ام ان كل صورة للمسألة الأولى، مغايرة للصورة التي لنا عن المسألة الثانية، لا تتعدى الايمان الذي لادَخْلَ للعقل فيه، لانها من مجال الامكان[53]، أو الحل الخيالي الذي لا حُجّة للعقل عليه، عدا الاسْتِغْرَاب لما يُقبل من الفرضيات، والإسْتِبْعاد لما يُرفض منها، بحكم دوافعَ تعودُ كلّها الى أوهامِ المعرفة، أو الى فضائح توظيفها ؟[54].

وهكذا اذن يمكن أن نستنتج من نفي هذا الوسط، سواء كان من الفلسفة نحو الدين أو من الدين نحو الفلسفة، أن المذهبين الوحيدين اللذين اعتبرهما الغزالي ممكنين أي غير متناقضين، هما : مذهب فرقة الحق، ومذهب فرقة الدهر، أي مذهب التسليم الايماني بالمعرفة النبوية المتجاوزة للمعرفة الانسانية، ومذهب التسليم الشكاكي بعدم المعرفة المتجاوزة للحس والتجربة. لكن هذين المذهبيْن النافيَيْن للكليات الواقعية، يقابلهما موقف الواقعية المطلقة بمعناها الدهري المادي الذي يضع وراء المحسوس، بعد أنْ يَرُدَّ اليه المعقول، جواهرَ مادية ثابتةً هي العناصرُ الكليةُ التي منها تتألف الموجودات، أو بمعناها الدهري المثالي الذي يضع وراء المعقول، بعد أن يَرُدَّ اليه المحسوس، جواهرَ

---

(53) في مجال الممكن، لا يستطيع العقل أن يختار الاّ بالإحتكام الى الشاهد. وهذه الحكومة لا تتجاوز الممكن الحاصل الذي هو واقع. ومن مجرد الأمر الواقع، لا يمكن أن يُستمد الأمر الواجب. فيمتنع أن تستحيل المعرفة الاستقرائية الى معرفة برهانية. واذن فالضروري الوحيد هو المستند الى التسليم بالمقدمات، ما دام الشاهد لا يمدنا الاّ بالمعطى الاستقرائي الذي يظل دائما مفتوحا ؛ ومن ثم، فهو خال من اطلاق الكلية التي تستند اليها المقدمات الذاتية في البرهاني الوجودي ؛ لذلك فهو يُصبح غير برهاني، بل يُعد جدليًا. فلا تكون الضرورة المنطقية الاّ صورية.

(54) وأوهام المعرفة تعود جميعا الى وهم حصر الوجود في الادراك (ابن خلدون، المقدمة، فصل التصوف (الرد على ابن سينا) ص : 375). أما أوهام توظيفها فهي تعود جميعا الى وهم تأسيس السلطان الروحي على العلم المطلق المزعوم ؛ ابن خلدون، المقدمة، III .فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم.

صورية ثابتةً هي العناصرُ الكليةُ التي منها تتألف الموجودات. والأولى هي نظرية المُثل الديمقريطية[55]، والثانية هي نظرية المثل الافلاطونية[56]. ويمكن أن يتوسط بينهما حل وسط يكون مائلا اما الى مادية ديموقريطس أو الى صورية أفلاطون، وذلك باشتراط مبدإ تقوم به العناصرُ، هو المادة القوية عليها في الحالة الأولى (أرسطو)، أو الذات الالهية القوية عليها في الحالة الثانية (الاعتزال). ويصاحب ذلك، في الحالة الأولى، الالاهٌ الغايةُ، وراء الدهرية المادية المتألّهة التي أرجع اليها الغزالي الأرسطية، والمادةُ أو الحدوثُ الغايةُ، في الحالة الثانية، وراء الدهرية المثالية المتألهة التي - بالتناظر - كان يُمكن أن يُردَّ اليها الاعتزالُ[57]. وكلتاهما تنتهي، في الحقيقة، الى وحدةِ الوجودِ، الأولى، لأن الالاه، بما هو غاية جوفاء لا يكاد خروجُه عن العالم يُنقص منه شيئا، والثانية، لأن الحدوث أو المادة، بما هي غاية خواء لا تكاد تُضيف الى الالاه ومقدوراته، بما هي ذوات، شيئا يَنْقُصُها. فالتصوُّر، في

---

(55) راجع، مفهوم الذرة المادي ويصطلح عليه ، (E: Bréhier, Histoire de la philosophie, t I Chapitre 1 er, § x, pp. 68 - 69.) باسم المثال وهو مصطلح استعارة منه أفلاطون ليعطيه دلالة عقلية صورية لا مادية. والمعلوم أن الجزء الذي لا يتجزأ الذي غلب على فهمه الفهم المادي بالمعنى الديموقرطي ليس له ما يبرره. ذلك أن أن الجزء الذي لا يتجزأ يفيد كذلك الفهم العقلي الافلاطوني ؛ لأن الجسمية عند المتكلمين تحصل من الجمع بين جزئين على الأقل واذن فالجزء ليس ماديا.

(56) نفس المرجع، الفصل الثالث الفقرة VIII ص 103 وما بعدها.

(57) لكن الغزالي، الذي يسلم بأن حلول الفلاسفة المسلمين قريبةٌ من الحل الاعتزالي، يرفّض الرد على المعتزلة معهم، لكونه دعا الى وحدة فرق الاسلام على الفلاسفة. وهو يؤكد أن حل الفلاسفة في مسألة الكلي اعتزالي أو قريب من الاعتزال، اذ يقول : «فأما ما عدا هذه المسائل (الثلاث المتعلقة بالتكفير) من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها، فمذهبُهم قريبٌ من مذهب المعتزلة، ومذهبُهم في تلازم الأسباب الطبيعية، هو الذي صرّح به المعتزلة في التولد». التهافت، الخاتمة، ص 309.

الأولى، ذاتيٌ للمادة، ولا نفهم الحاجة الى مفارقةِ الغاية للعالم السماوي التام؛ والتّمدُّد، في الثانية، ذاتيٌ للصورة، ولا نفهم الحاجة الى مفارقةِ المادة للالاء والذوات المعدومة.

ويمكن أن نُلخّص الآن منازل الكلي المنقودة في التهافت نصّا، أو اللاّزمة عنها، اضمارًا، في الجدول التالي :

I ـ نفي واقعية الكلي نفيًا مطلقا، وله درجتان :

I ـ درجة التسليم الايماني بالوحي المتصل، وهي درجة المعرفة العينية الوجدانية المطلقة التي يزول فيها التعدد، ومن ثم المقابلة بين الكلية والجزئية. وهذه هي آخر درجات الوصول التي لن يعترف الغزالي بها الاّ للرسول الخاتم، في مشكاة الأنوار[58].

I ـ 2 ـ درجة التسليم الشكاكي بانتفاء المعرفة، وهي درجة السيلان الأبدي المطلق الذي يزول فيه التعدد المتميز، ومن ثم المقابلة بين الكلية والجزئية. وهذه هي أولى درجات الحُجُب التي يكون فيها الانسان محجوبا بالطبع عن ادراك الحقيقة[59].

---

(58) مشكاة الأنوار، ص 46 : «ومنهم من لم يتدرج في الترقي . . . . وهجم عليهم التجلي دفعة فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية. ويشبه أن يكون الأول طريق الخليل [تجاوز ما يدركه البصر الحسي في امثولة الأفول] والثاني طريق الحبيب صلوات الله وسلامه عليهما. والله اعلم بأسرار إقدامهما وانوار مقامهما».

(59) مشكاة الأنوار، ص 40 : «الصنف الأول [من المحجوبين] تشوق الى طلب سبب لهذا العالم فاحاله الطبع، والطبع صفة مركوزة في الأجسام حالة فيها وهي مظلمة، اذ ليس لها معرفة وادراك، ولا خبر لها من نفسها، ولا تصور لها، وليس لها نور يدرك بالبصر الظاهر ايضا».

II ـ اثبات واقعية الكلي اثباتا مطلقًا، وله درجتان :

II ـ 1 ـ درجة الدهرية الصورية المطلقة (افلاطون) : الوجود العالمي قديمٌ، وهو مؤلف من عناصر صورية كلية. ولا إحداث، ان سلّم به، الاّ للعالم المثيل. أما المُثل فهي قديمة.

II ـ 2 ـ درجة الدهرية المادية المطلقة (ديموقريطس) : الوجود العالمي، قديم، وهو مؤلف من عناصر مادية كلية. ولا إحداث الاّ للمركبات، منها. أما العناصر والكل فهما قديمان.

III ـ إثبات واقعية الكلي اثباتا نسبيًا، وله درجتان :

III ـ 1 ـ درجة الدهرية الصورية المتألهة، وهي القائلة بشيئية المعدوم، أو بالصور في ذات الاله، أو بالوجود الالهي للماهيات قبل الوجود الطبيعي : **الاعتزال والمشائية العربية الأولى.**

III ـ 2 ـ درجة الدهرية المادية المتألهة، وهي القائلة بالوجود بالقوة، أو بالصورة الموجودة بالقوة في المادة، والاله الغاية غير الفاعلة في العالم والجاهلة له : **الأرسطية والمشائية العربية الثانية.**

IV ـ نفي واقعية الكلي نفيًا نسبيًا وله درجتان :

IV ـ 1 ـ درجة الكلي الوضعي الإلهي : الأشعرية[60].

IV ـ 2 ـ درجة الكلي الوضعي الانساني : السفسطة[61]

---

(60) أي ان كليات النظر وكليات العمل التي يضعها الله بالشرع لها الكلية الشرعية التي تشبه، في القانون الوضعي، كلية القوانين ما لم تُنسخ، وبدايةً من وضعها (طبعًا بالاضافة الى مجتمعها).

(61) أي ان كليات النظر وكليات العمل التي يضعها الانسان بالشرع الانساني لها الكلية القانونية بدايةً من وضعها، وما لم تُنسخ. ويبيّن ان الأشعرية تسلّم كذلك بالنوع الثاني من الكلية. لكنها تنفي عنها قدامة الأولى وتفسّرها بالآليات النفسية والاجتماعية للأغراض والمصالح ـ راجع في ذلك مسألة التحسين والتقبيح مثلا في المستصفى من علم الأصول للغزالي.

وهكذا تتكون مجموعتان متلازمتان زوجا زوجا، هما : مجموعة الاطلاق اثباتا ونفيا، ومجموعة النسبية اثباتا ونفيا. والأولى تُعطي المنازلَ الأربعَ المتطرّفة، والثانية تعطي المنازلَ الأربعَ المتوسطة. واذا كانت المقابلة بين الفقر الى الحامل والغِنَى عنه هي الفاصلة بين I ـ II و III ـ IV، فان المقابلة بين النفي والاثبات هي التي تساعدنا على ادراك منطق الترابط بين المذاهب الفلسفية والمذاهب الكلامية، والترابط بين المتقدم على العهد العربي والعهد العربي في الفكرين الفلسفي والديني. وفعلا فالأشعرية والسفسطة، والشكاكية، والايمانية تمثّل مجموعةً مترابطةً تتميّز بالتدرج في نفي الواقعية. والاعتزال، والأرسطية، والافلاطونية، والديموقريطية تمثل مجموعةً مترابطة تتميز بالتدرج في اثبات الواقعية.

وهذان الترابطان هما اللذان يُفهماننا التقابل (ودلالته الفلسفية) بين تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت، بما هما موقفان من منزلة الكلي أحدهما ناحٍ الى نفي الواقعية، والثاني الى اثباتها. كما أن هذين الترابطين يُيَسّران فهمَ ما حصل من خلط اصطلاحي بين المذاهب الكلامية والمذاهب الفلسفية، في عصريْ الوصل والفصل العربيَّيْن بين حدّيْ الافلاطونية المحدثة، وبين حدّيْ الحنيفية المحدثة، ثم بين الافلاطونية المحدثة الموصولة أو المفصولة، والحنيفية المحدثة الموصولة أو المفصولة. ذلك أن الافلاطونية المحدثة الفصلية ذات الميل الأرسطي ليست الاّ حصيلة التنازع بين الرشدية والأشعرية الثانية حول الدهرية المادية الوسيطة. والافلاطونية المحدثة الفصلية ذات الميل الافلاطوني ليست الاّ حصيلة التنازع بين الاشراقية والتصوف الثاني حول الدهرية المثالية الوسيطة. وكلا التنازعين يمثّل عنصراً أساسيًا من موضوع الفصلين الثالث والرابع من هذا الباب.

وهكذا تتبيّن لنا العلاقة بين الكتابين : التهافت والمشكاة. وسننتقل الآن - بعد التهافت الذي أنهى الإعداد السلبي لتجاوز المشائية الوصلية (الفارابي) الى المشائية الفصلية (ابن رشد)[62] - الى المشكاة التي أعدت ايجابًا الى الدّهرية المثالية الوسيطة ببعديْها الاشراقي والصوفي، فنقلتنا من الصفوية الأولى (اخوان الصفاء) الى الصفوية الثانية (الاشراق).

ويستهدف تحليلُنا لمكونات الدهرية المثالية الوسيطة، بما هي وحدة الوجود المُعْتَبَر ذاتا إلاهية متعالية تتحقق في تجلياتها كادراك ذاتي، تكون فيه أفعال الادراك مدركاتٍ، اذا نظرنا اليها من المرجع الالهي، وموجوداتٍ، اذا نظرنا اليها من المرجع الانساني[63]، تحديدَ أسلوب هذه الفلسفة. فبحكم منزلة الكلي الوجودية هذه، منزلته التي حددتها الدهرية المثالية، زال كلٌّ فاصل بين المعطيَيْن الشرعي (النص القرآن) والطبْعي (العالم)، بما هما خطابان من الذات الالهية الى الذات الانسانية. فالأول تَجَلٍّ شرعي او تاريخي والثاني تَجَلٍّ طَبْعِي أو عالمي للذات الالهية في أفعالها، وكِلاَهُما يُعَدُّ عالمًا أو

(62) وطبعا لم يكن بوسعنا أن نعرض مضمون الرشدية والكلام الثاني عند تحليلنا لمضمون التهافت، وذلك لكون هذا الكتاب أسّسهما سلبًا لا ايجابًا. ومع ذلك فان أدِلّة الغزالي ضد المشائية الأولى، وارغامَه لها على التخلي عن الحل الوسط والعودة الى الدهرية المادية الوسيطة بالمعنى الأرسطي، هو الأمر الذي يُوافقه عليه ابن رشد، وينطلق منه في تمييزه بين السليم من نقد الغزالي (أي الموجه الى المشائية العربية)، والسقيم منه (أي الموجه الى الأرسطية والافلاطونية، وبصورة عامة الى ما يظنه ابن رشد الفلسفة بحق عند القدامى). كما أن جل الاشكالات في الكلام الثاني السالبة والموجبة، وأسلوب التفكير فيها تستمد نموذجها من التهافت ، وليس هنا مجالٌ اثبات ذلك ولا هو هدفُنا، اذ ليس همنا التاريخ لعلم الكلام، بل فقط لدوره في تحديد منزلة الكلي في الفلسفة العربية. ويمكن أن نلاحظ أن دور الفلسفة العربية في نهضة الفلسفة الغربية هذا مربطه وليس ما يظن عادة، أعني الشروح الرشدية. وقد نفردُ لذلك بحثا يثبته.

(63) وهو معنى : «كنت كنزا مخفيا فأردت أن أعرف الخ . . .» والى هذا تستند منزلة الانسان الصوفية وجميع نظريات التجلي.

كتابًا ذا باطن وذا ظاهر، ويتحدان في معنى الوجود ـ الآية أو الوجود ـ الرمز، أو الوجود ـ الدليل، أو الوجود ـ التجلي الذي يجعل من كل مظاهر الوجودات ادراكاتٍ الهيةً، أو تجلياتٍ الهيةً.

لذلك فلا عجب اذا رأينا أن المشكاة ستكون، في نفس الوقت، تأويلا للقرآن(64)، وللحديث(65)، ولعلم النفس(66)، وللعالم بما هي سَدّى حُجُب ذات الله ولُحمَتها(67). اذ أن كلّ ما عدا الله، بما هو تجلياته، يكون سبيلا اليه، اذا أعتُبر دالا عليه؛ ويكون حجابا دونه، اذا أعتُبر بديلا عنه.

وقد عرض الغزالي هذه النظرية بعد أن قدّم لها بفلسفة اشراقية، على الأقل من حيثُ المبادئُ الأساسيةُ والمصطلحات الرئيسيةُ ؛ فالنور، والاشراق، والتجلي بالذات للذات في الذات، والسواتر، والحجب، والارباب النوعية، والظلمات، والغواسق، كلُّها وردت في الفصل الأول من المشكاة، بحيث إن السهروردي لم يُضف الاّ الجزئيات. بل حتى جمعه بين هدم المشائية وبناء الاشراقية، فهو يعود الى الجمع بين الوجه السالب من التهافت (وفيه يتفق

---

(64) قرآن كريم، سورة النور الآية 35.

(65) الحديث الشريف ؛ «ان لله سبعين حجابا من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره».

(66) الموازاة بين ملكات المعرفة وعناصر المثال المستمد من الآية 35 من سورة النور ؛ فالمشكاة تناظر الحس، والزجاجة الخيال، والمصباح العقل، والشجرة الفكر، والزيت الروح القدس، أو المعرفة النبوية.

(67) والعالم بما هو حُجُب هو كل ما عدا الله بدءًا بحاجز الظلمة (الخضوع الى الطبع والاشتغال بالنفس وحياة البهائم ؛ الملاحدة)، وحاجز النور المقرون بالظلمة (الاقتصار على المعرفة الحسية وعبادة الأوثان؛ الاقتصار على المعرفة الخيالية ؛ المجسمة والمشبهة؛ الاقتصار على المعرفة العقلية الفاسدة ؛ المشبهة بالمعرفة العقلية الانسانية ؛ الأشاعرة خاصة حسب الوصف)، ثم حاجز النور ويذكر من المحجوبين به ثلاثة أصناف (المعتزلة ـ المشائية ـ الصفوية).

السهروردي مع الغزالي : نقد الفصل بين الماهية والوجود)، ومضمون المشكاة[68].

وهذا الأسلوب الفلسفي ـالصوفي الجامع بين تأويل الوجود العالمي، بما هو آية تَجَلٍّ، وحجابٌ، والوجودِ الشرعي بما هو آيةُ تَجَلٍّ وحجابٌ، تأويلاً اشراقيا، هو الأسلوب الذي يجمعُ بين الاشراقية كفلسفة ـ متصوفة والتصوف الثاني كتصوف ـ متفلسف، مع استناد التّفاضُلِ بينهما الى تقديم أحدى الآيتين على الأخرى. ففي الفلسفة الاشراقية يكون الانطلاق من الآية العالمية الى الآية الشرعية؛ وفي التصوف الاشراقي يكون الانطلاق من الآية الشرعية الى الآية العالمية. وبؤرة اللقاء بين الآيتين هو الانسان كمتلق، والالاه كباث؛ ممّا يحول التفلسف الى تأويل للتراسل بين ذاتين هما الالاه والانسان، يتحدان في طبيعة التراسل والرسالة أي التجلي في الذات بالذات للذات، كما نحلّل ذلك في الفصلين الثالث والرابع من هذا الباب، عند تحديد الفسّس الاشراقي ـ الصوفي[69].

---

(68) فكتاب حكمة الاشراق يتضمن قسمين : الأول هو دحض المشائية، وفيه نجد أساس الدحض الوارد في التهافت أعني رفض منزلة الكلي المستندة الى الفصل بين الماهية والوجود. والثاني هو عرض الاشراقية، وفيه نجد أساس البناء الوارد في المشكاة : اعتبار النور الأسمى علمَ الله لذاته، واعتبار الوجودَ تجليات هذا العلم، واعتبار الأجرام عدم حضور الذات لذاتها أو الحجب الحائلة دون ادراك هذا الادراك. واذن فالاشراق متقدم الأسس على صاحبه السهرورديّ ومؤسسة هو الغزالي بلا ريب.

(69) المشكاة ص 40 : «ان الله تعالى متجل في ذاته، بذاته، لذاته». ويحاول الغزالي اثبات التماثل بين الذاتين في أجوبته في المسائل الأخروية عند تفسير معنى خلق آدم على صورة الرحمان، وخاصة صفحات 176 الى 181 : حيث يبين التماثل في خصائص الذات والصفات والأفعال ولا يبقى الاختلاف الآ في اختصاص الذات الالهية بالقيومية بالذات واستمداد باقي الموجودات، ومنها الانسان، قيامه من القيومية الالهية. وتلك هي علة النقلة من الذاتية الربوبية الى الذاتية الانسانية بتوسط التصوف. وهنا أيضا الغزالي هو المؤسس.

ومثلما كان ما يُلزم به الغزالي المشائية الأولى في التهافت متضمنا لأهمّ الأسس التي يستند اليها سعيّ ابن رشد لاحياءالأرسطية، فان ما يتضمنه كتاب المشكاة، يتضمن أهمّ الأسس التي يستند اليها سعيّ السهروردي لاحياء الافلاطونية، من منطلقات تَحَولُ دُونَهُمَا والبلوغَ الى غايتهما : اذ أن وحدة الوجود، بما هو موضوعٌ يَتَفَعّلُ صُعُودًا الى غاية صورية عاطلة (الرشدية والكلام الثاني)، ووحدة الوجود بما هو ذاتٌ تَتَجَلّى نزولا الى غاية مادية عاطلة (الاشراقية والتصوف الثاني)، منافيتان للأرسطية وللافلاطونية، بما آضْفَتَاه من حطٍّ على منزلة الكلي الذي فقد كثافتَه الوجودية، فصار دونَ الذاتِ المتجلّيةِ والموضوعِ المتفعّلِ، وتابعا لهما، عائدًا بذلك الى منزلته المتقدمة على افلاطون وأرسطو، رغم الحفاظ على مصطلحاتهما، والتدبير العام لنسقيْها، كما سنرى في الفصلين الثالث والرابع من هذا الباب[70].

وعلينا الآن أن نحدّد طبيعة الكلي التي تعيّنت في المشكاة، فاعدت لِمِثْل هذا المآل. فقد حدّد الغزالي هذه المنزلة في الفقرة التالية من المشكاة : «كل شيء سواه [سوى الله]، اذا اعتُبرت ذاتُه من حيث ذاتُه، فهو عدمٌ محضٌ. واذا أُعتُبِر من الوجه الذي يسري اليه الوجودُ من الأول الحقّ رُئِيَ موجودًا، لا في ذاته، بل من الوجه الذي يلي مُوجِدَه، فيكون الموْجُود وجهَ الله فقط. ولكلّ شيء وجهان : وجهٌ الى نفسه، ووجهٌ الى ربه. فهو، باعتبار

---

(70) اذ أن فلسفتي افلاطون وأرسطو انطلقتا من فلسفات وحدة الوجود بالمعنى البارميندي أو بالمعنى الهيراقليطي (الواحد الثابت ذو الطبيعة الصورية، نفيا للسيلان الأبدي ؛ أو نقيضه، السيلان الأبدي ذو الطبيعة المادية، نفيا للواحد الثابت)، في حين أن الحاصل هنا يجري في الاتجاه المقابل، أعني العودة من التعدد الصوري المفارق أو المحايث الى مصدرهما السيال فعليّا (الاله) أو السيال قوويا (المادة) ؛ لكأنّ وحدة الفيض الفعلي أو الفيض القووي، بتخلله للأصداف الجوفاء التي تمثلها الكليات، يعيدنا الى البارميندية والهيرقليطية.

وجهِ نفسِه، عدمٌ؛ وباعتبار وجهِ الله، وجودٌ. فاذًا لا موجودَ الاّ الله ووجهه. فاذًا، كل شيء هالك الاّ وجهه أزلاً وابدًا»[71]. ان المزاوجة بين هذا العدم الأزلي والأبدي للموجودات، من حيث وجهها الى ذاتها، وهذا الوجود الأزلي والأبدي، من حيث وجهها الى ربها، بما هي أمرٌ واحدٌ، هيَ وجه الله المُظهر والعالم المُظهَر. ولما كان المظهر هو الباطنَ والمظهَرَ هو الظاهرَ، صار وجهُ الله، بما هو مُظهر المظهَر، الظُّهورَ عينَه، بما هو ذاتٌ واحدةٌ: «فاعلم انه كما ظهر كل شيء للبصر بالنور الظاهر، فقد ظهر كل شيء للبصيرة الباطنة بالله. فهو مع كل شيء لا يفارقه وبه يَظهَرُ كلُّ شيء . . . . . بل الأبعد عن اثارة هذا الخيال [القول بوجود الله في كل مكان] أن نقول لك بأنه قبلَ كل شيء، وأنه فوقَ كل شيء، وأنه مظهِرٌ كلَّ شيء؛ والمُظهِرُ لا يفارق المُظهَر في معرفة صاحب البصيرة»[72].

واذا كان وجه الله هو الظهورَ أي الوجودَ، فالمتعددُ، أعني المَظَاهِر، هو العدم. وهذه المظاهرُ العدوم[73] هي ذوات الأشياء من حيث وجهها الى ذاتها. ولما كانت ذواتُ الأشياء لذاتها هي ماهياتُها المؤلفة من الكليات، فمعنى ذلك أن الماهياتِ وعناصرَها الكلية عدومٌ خالصةٌ لا وجود لها الاّ كمظاهر أو كقشور، بالاضافة الى الادراك الانساني الذي ارتفع، فالتقى بالادراك الالهي المتجلّي فيها حسًّا وعقلاً. وهذا الارتفاع هو الذي يمكّن الانسانَ من تجاوز المظاهر الى الظهور، الى حقيقة الحقائق الظاهرة فيه والمُظهرة لكل ما عداها: «ان العارفين، بعد العروج الى سماء الحقيقة، اتفقوا على أنهم لم يروا

---

(71) مشكاة الأنوار ص 17 - 18.

(72) مشكاة الأنوار ص 23 - 24.

(73) «فكل منها لا يصير في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلا وابدا، اذ لا يتصور الاّ كذلك». «المشكاة ص 17.

في الوجود الاّ الواحدَ الحقَ. لكنَّ منهم من كان له هذه الحالةَ عرفانًا علميًا، ومنهم من صار لهم ذوقًا وحالاً[74]. وانتفت عنهم الكثرةُ بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة،[75]. فتجاوزوا المظاهر، بما هي التعدد الكلي المحسوس والمعقول الذي استحال حُجُبًا مانعةً من ادراك الواحد الحق. وهذه الحجب هي اذن واقعية الكلي سواء كان محايثًا (الماهيات المحايثة والتعدد المحسوس)، أو مفارقًا (الماهيات المفارقة والتعدد المعقول).

ولهذه العلة سيستند الغزالي الىٰ منازل الكلي المُعْتَبَرِ ذا وجود واقعي ذاتي، لتصنيف المحجوبين بدرجاتهم الثلاث، والى نفيها لتصنيف الواصلين بدرجاتهم الثلاث كذلك. فأما درجاتُ المحجوبين فهي : «فأقول ان الله تعالى متجلٍّ في ذاته بذاته ولذاته، ويكون الحجاب الى محجوب لا محالة، وأن المحجوبين من الخلق ثلاثةُ أقسام : منهم من يحتجب بمجرد الظلمة (العالم الحسي)، ومنهم من يحتجب بمجرد النور المحض (العالم العقلي)، ومنهم من يحتجب بنور مقرون بظلمة (العالم الخيالي)»[76].

والمحجوبون بالظلمة الخالصة هم عبيد الطبع والهوى الملاحدة. والمحجوبون بالظلمة المشوبة بالنور هم عبيد درجات الادراك الحسي، والخيالي، والقياس العقلي الفاسد، وهم الوثنيون الذين تكون آلهتُهم الوثنيةُ

/

---

(74) وهاتان الدرجتان، درجة العرفان العلمي، ودرجة الذوق والحال ليستا سبيلين احداهما بديل عن الاخرى، بل هما مرحلتان في المعرفة حسب الغزالي والسهروردي. وقد تنفصلان، وعندئذ تقع المفاضلة بينهما ؛ فتكون أدنى الدرجات للعرفان العلمي، وبعده العرفان الذوقي، وبعدهما العرفان الجامع بينهما. السهروردي، حكمة الاشراق، الفقرة الخامسة من المقدمة ص 11 وما بعدها.

(75) المشكاة ص 18.

(76) المشكاة ص 40.

جسمية، أو خيالية، أوعقلية فاسدة. أما المحجوبون بالنور المحض فهم الذين تجاوزوا ذلك الى عبادة المجرّدات العقلية. وقد خصّ منهم الغزالي المعتزلة والمشائية والصفوية، الذين يعتبرهم أقرب الفرق الى الواصلين الذين هم المتصوفة والأنبياء.

وقد حدّد الغزالي الواصلين بوصفهم مَنْ تجاوز الحُجُب بجميع أصنافها، وخاصة آخر الحجب النورية : «وانما الواصلون صنفٌ تجلّى لهم أيضا أن هذا المطاع [الالاه الاسماعيلي[77]] موصوفٌ بصفةٍ تُنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ[78]، لسرٍّ ليس يَحْتَمِلُ هذا الكتاب كشفَه، وأن نسبتَه اليه نسبةُ الجمر الى جوهر النار الصرف، فتوجهوا من الذي يحرّك السماوات [المشائية] ومن الذي أمر بتحريكها [الصفوية] فوصلوا الى موجود منزّهٍ عن كل ما أدركه بصرُ الناظرين [العالم المادي] وبصيرتهم [العالم الروحي]، اذ وجدوه منزّهًا ومقدّسا عن جميع ما وصفناه من قبل»[79].

ورغم أن الغزالي قد قسّم درجات الوصول الى اثنتَين كل منهما مضاعفة ، التصوف بدرجتَيه، والنبوة بدرجتَيها، فان هذه الدرجات، تعود الى ثلاث، مثل درجات الاحتجاب[80] :

---

(77) تعريف الالاه بكونه صاحب الأمر والخالق يأمر الوسائط نجده عند الاسماعيلية أولا (الكرماني، راحة العقل، السور الثاني - مع ملاحظة ان المامورَ مُبْدَعٌ باطلاق).

(78) وهذه الصفة هي الأمر الذي يقتضي أمرين ينفيان عنه الوحدانية المحضة ، فالأمر يقتضي وجود المأمور المغاير، والأمر يقتضي الوساطة بين الآمر والمأمور أعني قدم الكلام، وهما قضيتان تنافيان الوحدة المحضة. لكن الغزالي لم يحدد هذه الصفة خوفا من كشف السر الذي هو القول بوحدة الوجود.

(79) المشكاة ص 45 - 46.

(80) المشكاة ص 46 : «فمنهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره (I.1.) وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص (I.2.) ومنهم من لم يتدرج في الترقي والعروج - . . فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي (II.1.) أو بصيرة عقلية (II.2.)».

(1) الوصول الصوفي بدرجتَيْه ؛

(2) وصول ابراهيم عليه الصلاة والسلام ؛

(3) وصول محمد صلى الله عليه وسلم.

وذلك لأن درجات الوصول مناسبةٌ لدرجات الاحتجاب، بما هي منطلقات له. فالتصوُّفُ وصول انطلق من مجاهدة درجة الاحتجاب الأولى اعني من مجاهدة النفس البشرية؛ والوصولُ الابراهيمي انطلق من درجة الاحتجاب الثانية، أعني الحجب التي يختلط فيها النور والظلمة وهي حجب الحس والخيال والمقايسة العقلية الفاسدة؛ والوصولُ المحمدي وصولٌ انطلق من آخر درجات الحجاب، أعني حجب النور المحض.

ورغم أن الغزالي لم يكن، في هذا المجال، صريحا، فان المقابلة بين ابراهيم ومحمد لا يمكن أن تكون من جنس المقابلة بين تصوف وحدة الشهود وتصوف وحدة الوجود. فليس النبيان متصوِّفيْن وصولاً، بحيث لا يتميزان عن التصوف الاّ بالطريق، اذ عندئذ ستكون درجة التصوف الثانية أسمى من درجة ابراهيم، وهو ما لا يمكن أن يقول به الغزالي. بل المناسبة بين الاحتجاب والوصول تجعل التدرُّجَ يكون بالنسبة الى المتصوفة من أول الحُجُب الى الاخير لتجاوز الأول فقط، وبالنسبة الى ابراهيم من الثاني الى آخرها لتجاوز الثاني فقط، وبالنسبة الى محمد من آخرها لتجاوزها جميعًا.

فاذا ربطنا مدلول الاحتجاب ودرجاتِه بمدلول الوصول ودرجاتِه، أصبح كلُّ ما عدَا الواحد مطابقًا للعُدُوم التي أشار اليها الغزالي، والتي يتألف منها العالم المتعدد، كما يتعيَّن في درجات المعرفة الانسانية. ومن ثم فان درجاتِ الاحتجاب هي درجاتُ الواقعية. ودرجاتُ الوصول هي درجات نفيها. واذن فمنازل الكلي هي المحدِّدة للحُجُب ولتجاوزاتها ؛

I ـ فالتدرج من اثبات الواقعية المطلق الى اثباتها النسبي هو درجات الاحتجاب :

I.1. درجة الالحاد والدهرية النفسية : عبادة الهوى.

I.2. درجة الوثنية المشبهة (بمراحلها الثلاثة، الحسي والخيالي والعقلي الناقص) : المجسمة، والأشعرية.

I.3. درجة الوثنية المجردة : الاعتزال، المشائية، الصفوية.

II. والتَدرُّجُ من نفي الواقعية النسبي الى نفيها المطلق، هو دَرَجاتٌ الوصول بعدها.

II.1. درجة التصوف، وتنطلق من أولى درجات الحجاب، أعني، من مجاهدة النفس : وهي أول الحجب.

II.2. درجة ابراهيم عليه السلام،وتنطلق من ثانية درجات الحجاب، أعني من مظاهر العالم الحسية والخيالية والعقلية الفاسدة (لكون ابراهيم من المصطفين، واصطفاؤه يعني تخلصه من الحاجة الى مجاهدة النفس والهوى : وآية الأُفول شاهدٌ على ذلك).

II.3. درجة خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم، وتنطلق من آخرة درجات الحجب، أعني من حجاب الأنوار المحضة (لكون محمد سيد المصطفين).

لذلك كان القرآن، بما هو دحض لهذه الدرجات الثلاثة ـ أعني الاعتزال والمشائية والصفوية ـ قابلاً لأن يكون مصدرًا لمضموناتها ولتأويلاتها : وذلك هو تجاوز الحجب النورية.

وهكذا يتبين التوازي بين المحتجبين بالصفات البشرية والواصلين بمجاهدتها خاصة (التصوف)، والمحتجبين بالحس والخيال والمقايسات العقلية والواصلين بمجاهدتها خاصة (ابرهيم)، والمحتجبين بالنور المحض والواصلين

بمجاهدته خاصة (محمد صلعم). فيتم تجاوز التعدد الذي مصدرُه ذات الانسان، وهي أول الأوثان (التصوف)، وتجاوز التعدد الذي مصدره العالم المادي وادراكاتنا له، وهو ثاني الأوثان (ابراهيم والأفول)، وتجاوز التعدد الذي مصدره العالم الرحي وادراكاتنا له، وهو ثالث الأوثان (محمد صلعم). واذن فالنبي محمد، حسب المشكاة، ناف باطلاق لكل التعينات الكلية المغايرة للذات الالهية[81].

ولم يبق الآ أن نحدد مدلول هذا التدرج في تضاؤل الواقعية من الاطلاق الى النسبية، والتدرج في نفيها من النسبية الى الاطلاق، اذ أن تحديده يُفهمنا طبيعة الثورة الفلسفية التي أقدم عليها الفكر العربي في محاولتَيْ ابن تيمية وابن خلدون، أولُهما في النظر خاصة، والثاني في العمل خاصة بوصفهما ممثلين لغايته قبل الانحطاط وبدايته بعده تأسيسًا أهليا للنهضة العربية الإسلامية ولجسر الحوار مع الغرب انطلاقًا من الذات التي لا تستثني الغير.

فأما درجاتُ اثبات الواقعية فهي درجات الانفعال التي يكون فيها الانسانُ مطلقَ العبودية. فمن عبادة النفس والهوى الى عبادة الأوثان الحسية والخيالية والعقلية ذات المصدر العالمي المادي (عبادة المعرفة المستمدة من العالم

(81) وانه لمن العجب أن يكون هيجل قد أدرك جيِّدَ الادراك هذه الخاصية التي استعملها، فيما بعد، استعمالاً يستهدف الاساءة الى الاسلام، رغم التعبير عن الاعجاب بمضمون رسالته، وحصره في الدور السالب المطلق : هيجل، محاضرات حول فلسفة التاريخ الجزء الرابع (العالم الجرماني) الفصل الثاني المحمدية ص 275 وما بعدها. فالوحدانية المطلقة في الاسلام يعتبرهما هيجل دليلا على السلب المطلق أو رفض التعين والتحرر، مقابلاً ذلك بالتعينية الموجبة في الفكر الجرماني، وجاعلاً من الفكرين وجهين للحظة واحدة في التاريخ الانساني : ثورة الشرق المحمدية وثورة الغرب الجرمانية. وليس هذا الآ نصف الحقيقة : فسلب القديم فلسفةً ودينًا هو الذي مكن من تأسيس الحرية تأسيسًا مُوجبًا. وهو ما لم يعلمه هيجل أو تجاهله. ولعل هذا التجاهل هو الذي يجعل فلسفته عاجزة عن فهم مصير العقل الانساني الذي أصبح الآن رهين ما ستؤول اليه المعركة بين الافلاطونية ـ التوراتية المحدثة الجرمانية الآفلة والافلاطونية ـ الحنيفية المحدثة العربية الصاعدة : أي بين منزلة الانسان الغربية ومنزلته الإسلامية.

المادي بالانفعال) الى عبادةُ الأنوار أو العالم العقلي والروحي ؛ وهي آخرة مراحل العبودية وأدناها اخضاعا للانسان الذي يبدو فيها قد تحرّر من الانفعال بالأوثان الخارجية. وقد مثلت درجةُ النشاط التحويلي المطلق عند الصفوية، الجاعلة من الانسان خليفةً للالاه يفعل ما يريد ويُتمّ فعلَ الرب وخاصةً الامامَ، أعلى درجات التخلص من واقعية الكلي والعالم الخارجي ؛ انها مرحلة الناسوت المألّه، بما هو نهاية للاهوت المأنّس، انها بدايةُ عهد الانسان المشرّع لذاته باطلاق[82] تشريعا سينتهي الى التوثين الذاتي.

وأما درجاتُ نفي الواقعية، فهي درجاتُ الفعل التي يكون فيها الانسان مطلقَ السيادة. فمن مجاهدة النفس والسيادة عليها الى مجاهدة العالم المادي المؤلّه والسيادة عليه، الى مجاهدة العالم الروحي والسيادة عليه (وهو معنى ختم النبوة ونهاية الرسالات)، نصل الى الانسان الطّليق باطلاق من نفسه، ومن العالم المادي، ومن العالم الروحي. انه عهدُ البشرية اللامحدّدة باطلاق، السيّدة على ذاتها وعلى العالم المادي والعالم الروحي دون توثين الذات البشرية وقتل للذات الإلهية. وما معبودُه الواحدُ المطلقُ الذي لا حدّ له الاّ تحرُّره المطلق الذي لا حدّ له، كما فَهِمَ ذلك ابن تيمية[83] ؛ ذلك هو السر الذي لم يستطع الغزالي البوحَ به، واقدمَ عليه ابن تيمية وابن خلدون[84]، حيث يُصبح الانسانُ المصدرَ المطلقَ للعلم والعمل، بما هما تشريعان ليس لهما مَا بَعْدٌ يسمو عليهما وتمثّله سلطةٌ روحيةٌ معصومةٌ تزعم لنفسها دور الوسيط الروحي بين الانسان والالاه فتؤسس لدور الوسيط المستعبد للانسان باسم خلافة الرحمان.

---

(82) وهذا معنى ازالة الشرائع في الفكر الاسماعيلي، المتطرف، راجع كتاب الحشاشين لبرنارلويس المحال عليه سابقا.

(83) ابن تيمية، رسالة العبودية، دار الكتب العلمية بيروت 1981 وخاصة صفحة 19 وما بعدها.

(84) ابن خلدون، المقدمة الباب السادس فصل «في أن عالم الحوادث انما يتم بالفكر، ص 838 ـ 340 ، الخلافة الانسانية والسيادة على العالم.

III . 2 . انفجار الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين - ابن سينا -

اذا كان الانفجار الفعلي الذي عرفته الافلاطونية والحنيفية المحدثتان الوصليتان ثمرةً لأعمال الغزالي كما بينا، فما هو الدور الذي أداه ابن سينا في هذه النقلة النوعية من عهد الفكر العربي الأول الى عهده الثاني، خلال القرن الخامس الفاصل بين قرنَيْ الوصل (الثالث والرابع) وقرنَيْ الفصل (السادس والسابع) ؟ ويزداد هذا السؤال أهميةً، بعد اعتبارنا الفارابي الباني الحقيقي للافلاطونية المحدثة العربية، والغزالي الهادم الحقيقي لها، اذ أننا، بذلك، نبدو قد أهملنا الدورَ الذي أدّاه ابن سينا، في حين يُجمع جلُّ الشراح والمؤرخين على خطره. وما يُثبت وجودَه في كل ما أتى بعده، سلبا وايجابا، هو كونُ فلسفته عامةً ومنزلةُ الكلي التي حددتها خاصةً، تُمثّلان لحظةً محوريةً في تاريخ الفكر العربي أولا، والانساني ثانيا[85].

ولكي نجيب عن هذا السؤال، لا بد من الاشارة الى أمرَيْن أساسيَيْن يحدّدان منزلةَ الفلسفة السينوية والكلي فيها في الفكر العربي، ويعلّلان عدمَ دراسةَ الدور السينوي كمرحلة اعدادية نسبناها الى الغزالي.

---

(85) وتبرز هذه الأهمية بدور ابن سينا في الفلسفتين العربية والغربية. ولما كانت الأولى هي موضوعنا والثانية هي ما أخرجناه، منهجيا، وعن قصد من بحثنا، فان مجرد الاشارة الى الدور الذي أداه الفصل بين الماهية والوجود في الفلسفة الغربية كاف. ولعل أفضل من أثبت هذا الدور هو الأستاذ اتيان جلسون في دراسته حول الفلسفة الوسيطة اللاتينية، ودور الفلسفة السينوية خاصة؛ وهو دور ما يزال حيًا لذاته وبحياة تيار الفلسفة المستند الى هذا التمييز الحقيقي بين الماهية والوجود، والذي يرجع اليه اتيان جلسون في كتابه «الوجود والماهية»، تيارات الوجودية المعاصرة ارجاعًا نقديًا (E: Gilson, L'Etre et l'Essence, Paris, Vrin 1948) .

الأمر الأول، هو استناد الفلسفة بفرعيها الرشدي والاشراقي الى فلسفة ابن سينا كأساس مسلوب، من خلال دحض نظرية الكلي التي بنى عليها فلسفتَه، أعني نظرية الفصل بين الماهية والوجود. وهو أمر لا يمكن أن ندرسه هنا، لأنه من أهمّ عناصر الفصلين الأخيرين من هذا الباب، حيث نبيّن أن هاتين الفلسفتين تنطلقان من دحض السينوية أرسطيا وأفلاطونيا بالمعنى الذي فهمتاه منهما.

الأمر الثاني، هو استناد التصوف الثاني والكلام الثاني الى فلسفة ابن سينا كأساس موجوب؛ انطلاقا متجاوزا من نظريته في الكلي، أعني الفصل بين الماهية والوجود. وهو كذلك أمرٌ لا يمكن أن ندرسه لأنه ينتسب الى نفس الفصلين، حيث يتبيّن أن هذين المذهبَيْن، أيضا، يستندان اليه استنادًا أفلاطونيا وأرسطيا كما فهماهما.

واذا كان الدحضُ الفلسفي، في المرحلة الفصلية، يستهدف هذه النظريةَ الأساسيةَ، نظرية الفصل بين الماهية والوجود بقصد العودة الى مَعين الفلسفة الاصيل، أعني أرسطو (ابن رشد) وأفلاطون (السهروردي) فان قبولَ الفكر الديني لها، كان بقصد العودة الى معين الدين الأصيل، أعني البعد التوراتي من الدين (الأشعرية) والبعد الانجيلي منه (البهشمية)[86]، في شكلهما الحاصل في الحنيفية المحدثة، أعني الكلام الأشعري وتصوفه، والكلام البهشمي وتصوفه، أو المنزلة البهشمية

---

(86) وابن تيمية هو مصدر هذه المقارنة الموقفية بين التصوف والبعد الانجيلي من الاسلام، والكلام والبعد التوراتي منه. لكن ابن تيمية لا يعتبر ذلك نابعا من مدونة الاسلام نفسها، بل هو يقاضيه، بوصفه انحرافا عن الاسلام. ولما لم يكن قصدنا المقاضاة بل مجرد الوصف والتحليل، فاننا نكتفي بتحليل هذه الحدود الجاذبة والدافعة في محاولات الفكر الفلسفي العربي ، وهي، في كل الحالات، حدود نابعة من المدونة القرآنية نفسها وليست من التوراة والانجيل بما هما مدونتان أجنبيتان عن القرآن.

والمنزلة الأشعرية للكلي، بحيث ان وساطة ابن سينا بين العهد الثاني من الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، والعودة الى المصادر الفلسفية والدينية المتقدمة على العهد الأول والمؤسسة له، أعني حدي الافلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وحدي الحنيفية المحدثة (التوراة والانجيل) هي العلةُ في كونِه قدْ صَار المُحَاورَ الرئيسي، والمنبعَ الأساسي في فلسفة ابن رشد، والسهروردي، وفي كلام الرازي، وتصوف ابن عربي.

وهؤلاء الأعلام الأربعة هم الذين انطلق منهم فيلسوفا الغاية ابن تيمية وابن خلدون، تعلُّمًا منهم أولا، وتجاوزًا لهم ثانيا، تجاوزًا حقّقَ النُّقلة النهائية من آخر درجات العودة المزعومة الى الواقعية الفلسفية (أفلاطون وأرسطو)، والدينية (الانجيل والتوراة)، الى آخر درجات التخلص منها بفضل الاسمية النظرية (ابن تيمية)، والاسمية العملية (ابن خلدون).

ولأن ابن تيمية وابن خلدون أدركا ذلك، كان نسقاهما الاصلاحيان حوارًا مباشرًا مع ابن سينا ومصادره الفلسفية والدينية، بما هو سندٌ أولئك الاعلام الأربعة، ابن رشد، والسهروردي، وابن الخطيب، وابن العربي.

وعلينا، قبل أن نعالجَ منزلة الكلي في فلسفة ابن سينا، أن نُعلّل الأهمية التي اكتساها دورُ فلسفته، رغم كون المنزلة التي حددها للكلي قد تقدّم عليه اليها الفارابي[87]

(87) دوهام، مصادر الفلسفة العربية ص 214.

والكلام[88] : «هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة[89] أول من نقله الى الفلاسفة ابن سينا على أنه خَيَّرٌ من طريق القدماء، لأنه زعم أنه من جوهر الموجود، وأن طُرُقَ القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول[90]. وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين. وذلك أن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم الى ممكن وضروري. ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأن العالم بأسره، لما كان ممكنا، وجب أن يكون الفاعل له واجبَ الوجود. هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية، وهو قول جيِّد ليس فيه

(88) بل ان دوهام يبحث لهذه المنزلة عن مصدر أرسطي فيجده في التمييز الأرسطي بين الأحداث الضرورية والأحداث العرضية (futurs contingents) في المستقبل الوارد في كتاب العبارة ظنّا منه ان المنسوب الى المتكلمين هو الفصل بين هذين المعنيين، وليس اعتباره أصلاً لنظرية الوجود. دوهام، نفس المرجع، الترجمة العربية ص 215. والمعلوم أننا لا نجد أدنى اثر لاثبات وجود الاله في الفلسفة الأرسطية بالاستناد الى المقابلة بين الوجوب والامكان الوجوديّيْن. ذلك أن الامكان الوجودي يقتضي بالضرورة الفصلَ بين الماهية والوجود، واعتبار الأخير عرضا للأولى أو ـ وهذا أكثر استحالة في الفكر الأرسطي ـ المقابلة المطلقة بين القديم باطلاق والحادث باطلاق ذاتا ووجودا، وهي مقابلة تقتضي نظرية الوجود عن عدم. والأولى، نظرية الفصل بين الذات والوجود اعتزالية بهشمية. والثانية، المقابلة بين القدم والحدوث المطلقين، اعتزالية أشعرية. «وكلتاهما تستند الى اعتماد المقابلة بين الوجوب والامكان دليلا على وجود الاله، في حين أن دليل أرسطو على وجود المحرك الأول هو المقابلة بين الفعل والقوة، وتقدم الفعل على القوة، والسكون على الحركة، والثبات على التغير وشتان بين دليل العلة المحركة، ودليل العلة الفاعلة. الأولى تحرك الموجود والثانيةً توجد المعدوم.

(89) أي الغزالي في تهافت الفلاسفة دليل اثبات وجود الصانع المسألة الرابعة ص 155 وما بعدها.

(90) يعني عرض الحركة الذي يُثبت به أرسطو وجوب تقدم المحرك الذي لا يتحرك، على المحرك المتحرك (السماء) الذي هو بدوره متقدم على المتحرك الذي لا يحرك (ما دون القمر) ؛ أعني ما ورد في ثامنة السماع. وفي اللام من الميتافيزيقا لإثبات المحرك الأول الذي هو فعل خالص أو عقل يعقل نفسه.

كـذب، الآ مـا وضـعـوا من أن العـالم بأسـره ممكن، فـان هذا ليس مـعـروفـا بنفسه»[91].

فهل معنى ذلك أن أهمية الدور السينوي الذي يُنسب الى منزلة الكلي في فلسفته (فصل الماهية عن الوجود في الممكنات، والتوحيد بينهما في الواجبات) لا يعود الى هذه المنزلة بوصفها سينوية، بل بوصف نسقه قد أطلقها وصيّرها أساس بلوغ الوصل ذُرّاه المطلقة بالتوحيد بين محاولات الوصل الأربع السابقة : أعني في الكلام والتصوف البهشميَّيْن، وفي الكلام والتصوف الأشعريّيْن، وفي المشائية، وفي الصفوية ؟ ذلك أن الوصلَيْن الحنيفيَّيْن المحدثين والوصلَيْن الافلاطونيَّيْن المحدثين في الفكر العربي قد أصبحت جميعا مادة لنسق واحد وانصهرت في كتاب الشفاء، فكان الموسوعة النهائية للعهد الأول من الفكر فلسفيِّه بفرعيْه، ودينيِّه بفرعيْه. فهل يعني ذلك أن أهمية الدور السينوي تعود الى المؤلف وليس الى الفيلسوف من ابن سينا ؟ بحيث يكون دور **الشفاء** في الفلسفة من جنس دور **القانون** في الطب : مجرد التنسيق التأليفي، ومن ثم تيسير الادراك الشامل المؤدي الى التجاوز والانفجار كما حصل بعده، والى الاستناد السالب اليه (في الفكرالفلسفي) والموجب (في الفكر الديني) ؟ أم ان أمرًا ما قد أضافه ابن سينا، جعل النقلة من العهد الأول الى العهد الثاني، في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتَين، أمرًا لا مَردَّ له، بحكم منزلة الكلي النظري والعملي في فلسفته ؟

ان كلتا الحليتين صحيحة : أي ان خاصيات **الشفاء** التأليفية، والاضافة الفلسفية التي أضافتها منزلة الكلي السينوية لهما نفس الأهمية في تحديد ما حدث في العهد الثاني. ولما كنا نسعى الى تحديد منزلة الكلي، فاننا

---

(91) ابن رشد، تهافت التهافت ص 276.

سنركز على هذه الاضافة الفلسفية، دون أن نُهمل خاصيات النسق السينوي التأليفية. وسنفرغ من هذه المسألة قبل التصدي الى منزلة الكلي السينوية.

فلقد حاولنا أن نثبت، في الباب الأول فصلَيْه الرابع والخامس، العلاقة الوطيدة بين منزلة الكلي الاعتزالية البهشمية وتصوف وحدة الوجود الناتج عنها ضرورة، وبين منزلة الكلي الاعتزالية الأشعرية وتصوف وحدة الشهود الناتج عنها ضرورة. كما حاولنا أن نبرز العلاقة الخفية، في الباب الثاني، بين المنزلة البهشمية والمنزلة المشائية، والعلاقة الخفية بين المنزلة الأشعرية والمنزلة الصفوية، مبيّنين بذلك أن الوصل ذا الميل الانجيلي، والوصل ذا الميل التوراتي في الحنيفية المحدثة، والوصل ذا الميل الافلاطوني، والوصل ذا الميل الأرسطي في الافلاطونية المحدثة،لم يكن وصلا بالصورة التي حدث بها فيهما، الاّ بوصفه سعيًا صداميًا للوصل بينهما، مستندًا الى عملية رَدّ في مستوى نتيجة الوصل، مَبْنيّ على علمية رَدّ مقابلةٍ في مستوى أساسه. فالمشائية الأولى، بما هي افلاطونية محدثة، ردٌّ للافلاطونية الى الأرسطية فلسفيا، باللجوء الى حل كلامي لمسألة الكلي يَرُدُّ الحد التوراتي من الحنيفية المحدثة الى الحد الانجيلي (وهو من جنسِ مقلوبِ الردّ الأول أي من جنسِ مقلوبِ ردّ افلاطون الى أرسطو، حدّيْ الافلاطونية المحدثة). وقد حللنا ذلك في تعليقنا على كتاب الجمع، حيث رأينا أن أثولوجيا أرسطو الذي احتيج اليه، كان في حدود تأويل المُثل تأويلاً يجعلُها ذَوَاتٍ سَوَالبَ، أو صُوراً وآثارًا في ذهنِ الاله، وليس المُثُلَ بمعناها الافلاطوني الواقعي المطلق[92]. وهكذا كان أساسُ الإقتراب الفلسفي من منزلة الكلي الأرسطية الاقترابَ الكلامي من منزلة الكلي

(92) ولهذه العلة وضعنا احتجاج صاحب المثل العقلية الافلاطونية المجهول مدخلا للفصل الذي حللنا فيه كتاب الجمع ، اذ هو يشير الى هذا التأويل غير المقبول للمثال الافلاطوني تيسيرا للتوفيق بينه وبين الصورة القوة بالمعنى الأرسطي.

الافلاطونية (بتوسط البهشمسية وتصوف وحدة الوجود أو المنزلة الانجيلية)، مما أدى الى الحل الوسط بين منزلة الكلي بمعنى نظرية الوجود المثالي، ومنزلة الكلي بمعنى نظرية الوجود بالقوة، أعني نظرية الذوات السوالب، أو الأشياء المعدومة، أو الصور في ذات الله المتقدمة على الوجود[93] ! والصفوية، بما هي افلاطونية محدثة ردٌّ للأرسطية الى الافلاطونية فلسفيّا، باللجوء الى حل كلامي لمسألة الكلي يَرُدُّ الحد الانجيلي من الحنيفية المحدثة الى الحد التوراتي (وهو من جنسِ مقلوبِ الرد الأول، أي من جنسِ مقلوبِ ردّ أرسطو الى أفلاطون، حديْ الافلاطونية المحدثة). وقد حللنا ذلك في تعليقنا على الرسائل الناموسية، حيث رأينا أن اللجوء الى اثولوجيا أرسطو الذي احتيج اليه، كان في حدود تأويل القوى الأرسطية تأويلا يجعلها مجرد مادة عارية، هي صورة الوجود البسيط وليس الصور المحايثة بمعناها الأرسطي الواقعي.

وهكذا كان أساسُ الاقتراب الفلسفي من منزلة الكلي الافلاطونية الاقترابُ الكلامي من منزلة الكلي الأرسطية (بتوسط الأشعرية وتصوف وحدة الشهود أو المنزلة التوراتية)، ممّا أدى الى الحل الوسط بين منزلة الكلي بمعنى نظرية الوجود المثالي، ومنزلة الكلي بمعنى نظرية الوجود بالقوة، أعني نفي تقدم الذوات على الوجود، ونفي قيامها الاّ بفعل الله[94].

---

(93) وهي بذلك تجمع مفهوميّ القوة والمثال. فهي كالقوة، لأنها ماهيات غير موجودة بعد؛ وكالمثال، لأنها ليست في المادة بل في ذات الله. من هنا قابليتها للتأويلين الافلاطوني والأرسطي، مع غلبة الأرسطي، بحكم استعمال القوة اسمًا للماهية، والفعل اسما للوجود.

(94) وهي بذلك تجمع مفهوميّ المثال والقوة. فهي كالمثال، لأنها ذواتٌ - وُجوداتٌ؛ وهي كالقوة، لأنها في المادة، وليس في ذات الله. من هنا قابليتها للتأويلين الافلاطوني والأرسطي، مع غلبة الافلاطوني، بحكم عدم الفصل بين ماهية ووجود، ولا بين قوة وفعل. بل الموجود واحد لا انفصام فيه بين ذات متقدمة ووجود متأخر.

وإذن فالوصل الفلسفي في المشائية يعتمد على وصل ديني في البهشمية جعل للوجود المثالي وللوجود القوي للكلي مدلولا واحدا، هو القوة الحالة في المبدأ الصوري عِوَضًا عن القوة الحالة في المبدأ المادي. والوصل الفلسفي في الصفوية يعتمد على وصل ديني في الأشعرية جعلَ للوجود المثالي وللوجود القوي للكلي مدلولا واحدا هو الفعل الحال في المبدأ المادي عوضا عن الفعل الحال في المبدأ الصوري ؛ بحيث تكون منزلة الكلي الماهيات العالية المتعينة بالقوة في ذات الله، والتي تصبح موجودة بحلول الوجود الالهي فيها، أو تكون الأعيانَ باطلاق، التي ذاتُها هي عينُ وجودِها في مادتها، وهي تُصبح موجودةً بشهودِها لذات الله، أو بما يُقيمها من خلق مستمر. لذلك فاذا ما حاولنا الربط بين المشائية والصفوية، أعني بين الردّيْن المتقابليْن لحدّيْ الافلاطونية المحدثة أحدهما الى الآخر، برزَ لنا التقابلُ بين أساسيْهما البهشمي والأشعري ؛ أعني منزلة الكلي التي يَتقابل فيها الالاه بما هو وجود خالص (هو وجوب الوجود) لا ماهية له بالأشياء المعدومة بما هي ماهيات خالصة لا وجود لها (هي الممكن أو اللاممتنع) ؛ ومنزلة اللاكلي التي يتقابل فيها الالاه بما هو ذات موجودة تامة الحقيقة والصفات والماهية، والمخلوقات بما هي وجودات خالصة قيامُهاالذاتي يأتيها من استمرار فعل الخلق، أو من القيومية المُبقية لها. فيتبين، بكل بساطة، أن المقابلة في الحنيفية المحدثة بين منزلة الكلي البهشمية ومنزلته الأشعرية هي من جنس المقابلة بين سلبَيْ المنزلة الافلاطونية والمنزلة الأرسطية.

فالأولى تضع للأشياء ماهياتٍ متقدمةً على وجودها ؛ ولكنها تعتبرها عَدَمًا بالاضافة الى حصولها في الوجود الزماني والمكاني أو الطبيعي ؛ بما يجعل موضوع القوة الحامل لها ليس المادة، بل هو الصورة ؛ وبصورة أدق، لكأن عالَمَ هذه الذوات المسلوبة، التي لها من ذاتها الامكان أواللاامتناع، عالَم قُوًى، لكنه عالَمُ ماهياتٍ وصورٍ قائمةٍ بالذات الالهية وليس بالمادة، مما يجعل وجودَها العارضَ لها من غيرها، فِعْلاً، ولكنه من جنس المادة، وليس من

جنس الصورة ؛ وبذلك صارت الصورة قوة، والمادة فعلا، أو صار الوجود الصوري في ذات الالاه قوة، والوجود المادي في الزمان والمكان فعلا، لكأن الوجود الصوري قِيس على صور العلم في ذهن الانسان، والوجود المادي قِيس على الأعيان خارج الذهن. واذن فليس الاقتراب من أرسطو الاّ اقترابا لفظيا، ولكنه في الواقع مُنافٍ له تمام المنافاة. كما أن الاقتراب من افلاطون اقتراب لفظيّ، وهو منافٍ له تمام المنافاة. ولهذه العلل صار التأويل الأرسطي والتأويل الافلاطوني للماهية المتقدمة على الوجود أو للأشياء المعدومة أمرين ممكنين، وقد حصلا فعلا كما بينا في 4.I ، و5.

أما الأشعرية فتنفي الوجود المثالي للأشياء متقدما على وجودها أو مصاحبا له أو متأخرا عنه، وتعتبر الوجود المادي مجرد عدم لا يقوم الاّ بفعل الخلق المستمر، بما يجعل ذاتَ الله وصفاتِه وأفعالَه عالَمَ مُثُلٍ تامًا ومُطْلَقًا، والعالَمَ الطبيعي مجردَ ظِلال لهذا العالم المثالي لا يقوم الاّ بفعل الخلق المستمر. لكن هذه الظلال، بما هي قائمة وموجودة، رغم كونها عديمة الذات والوجود الذاتيَّيْن، هي، بما فيها من قيام، عينُ الافعال الالهية ؛ وهي من ثم، ليست مجرد أوهام، بل هي حقائق عينية مطلقة. وبذلك تزول المقابلة الأرسطية بين القوة والفعل، وتزول المقابلة الافلاطونية بين المثل والمثولات، ويصبح الوجود كله ذا باطن هو الثيومية الالهية ذاتا وصفات وأفعالا، وذا ظاهر هو شاهدُه، أعني الوجود المادي والطبيعي[95].

(95) وهو ما يجعل التصور الأشعري للعلاقة بين الخالق والمخلوق قابلاً للتحول الى أساس لتصوف وحدة الوجود في ذات الله، المقابل لوحدة الوجود في العالم التي تنتسب الى الكلام المقابل، أعني الكلام البهشمي، فتكون وحدة الوجود الأولى وحدة قبضٍ وتكون الثانية وحدة بَسط ؛ فإمّا ذاتُ اللاه بإيجابياتها تستوعب العالم كله فلا يبق من الوجود شيء فاضل خارجه، أو أن ذات العالم تستوعب الالاه الذي ينبث، بما هو وجود، في الذوات العدوم، فتصير موجودة.

ان هذه التقارُبات جميعا، أعني التقاربَ بين حدَّيْ الافلاطونية المحدثة في الاتجاهيْن، والتقاربَ بين حدَّيْ الحنيفية المحدثة في الاتجاهيْن، هي التي تألفت فأصبحت مضمون **الشفاء**، وما نتج عنه من منازل للكلي سواء واصَلَتْه ايجابًا، أو قطَعَتْ معه سلبًا، سعيًا منها الى العودة الى الحدَّيْن في حركاتِ تبَاعُدٍ قَابَلَتْ بين الرشدية والاشراقية فلسفيا، أو أفلاطونيا محدثا، وبين الرازوية والأكبرية دينيا، أو حنيفيا محدثا.

وقد تحدَّد هذا التأليف في **الشفاء** تَحَدُّدًا سالبا ظَنَّ أرسطيا، لكونه قد صِيغ نقدًا للمنزلة الافلاطونية للكلي[96]. وفعلا، فان نقده لنظرية المُثل يبدو أرسطيا لاعتماده الظاهر على الاعتراضات الأرسطية في مجملها. لكن هذه

---

(96) ابن سينا، الشفاء تحقيق الأستاذين قنواتي وزايد، القاهرة 1960، المقالة الخامسة بفصولها التسعة ص 195 الى 252 والمقالة السابعة فصلاها الأخيران ص 310 الى 324. والمقالة الأولى تحدد بالايجاب منزلة الكلي السينوية. والثانية تحدد بالسلب هذه المنزلة من خلال عرض الأدلة ضد نظرية المثل الافلاطونية. ولما كان جل هذه الأدلة مستمدًا من ما بعد الطبيعة الأرسطية، وخاصة من مقالتها الأولى ومقالتيها الأخيرتين، ظُن الحل السينوي حلا أرسطيا. لكنه، كما سنرى، بعيد كل البعد عن الحل الأرسطي، وذلك هو المنطلق الرشدي في نقده لابن سينا. والمعلوم أن ابن سينا هو الذي ساعد على هذا الخلط بين منزلة الكلي عنده والمنزلة الأرسطية ، اذ أن الماهية الممكنة سُمِّيت قوة، والوُجود الحاصل سمّي فعلا فأصبحت هذه الاستعارة الاصطلاحية مصدرا لكل التأويلات الخاطئة التي تلت بَعْدَه. وقد اعتبر الأستاذ بدوي الفارابي وابن سينا أرسطيَّيْ النزعة في مسألة الكلي لاقتصاره على ما يرياه في وجودها الطبيعي وقيامها بالأشخاص، واهماله منزلتها الوجودية عندهما بما هي ذات وجود الهي متقدم بالطبع على الوجود الطبيعي، فقال : «ولنشرع الآن في بيان تطور نظرية المثل أو الصور في الفكر العربي. أما الفارابي فقد كان أرسطي النزعة (موردا اسشتهادا من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، المجموع من مؤلفات الفارابي ص 94 رقم 10 القاهرة 1907)... وابن سينا يتجه عين الاتجاه» (المثل العقلية الافلاطونية، المقدمة ص 15 ـ 16). وفي ذلك أكبر الأدلة على عدم فهمه فلسفتهما العميقة.

الاعتراضات جميعا تعود الى أساس سينوي نَصَّ عليه ابن سينا نصّا، في بداية عرضه لها فقال : « قد حان لنا أن نتجرد لمناقضة آراء قيلَتْ في الصُّور والتعليمات والمبادئ المفارقة والكليات، مخالفة لأصولنا التي قررناها، وان كان في صحة ما قلناه واعطائنا القوانين التي أعطيناها تنبيهٌ للمستبصر على حل جميع شبههم وافسادِها ومناقضاتِ مذهبهم»[97]. وهي اذن اعتراضات تستند الى أساس يَبْعد الاشكالية عن المقابلة بين الوجود المثالي والوجود بالقوة (وهي المقابلة بمدلولها الافلاطوني الأرسطي)، الى المقابلة بين الوجود الالهي للذوات التي لا تتصف بالكلية ولا بالشخصية، والوجود الطبيعي الذي يصح فيه الاتصاف بالكلية في الذهن، وبالفردية أو الشخصية في الطبيعة : «فنقول أن :

(1) ها هنا شيئا محسوسا هو الحيوان أو الانسان مع مادة وعوارض. وهذا هو الانسان الطبيعي.

(2) وها هنا شيء هو الحيوان أو الانسان منظورا الى ذاته بما هو، غيرَ مأخوذ معه ما خالطه، وغير مُشْتَرَط فيه شرط أنه عام أو خاص، أو واحد أو كثير، بالفعل ولا باعتبار القوة أيضا من حيث هو بالقوة. اذ الحيوان بما هوحيوان، والانسان بما هو انسان، أي باعتبار حده ومعناه، غير مُلْتَفتٍ الى امور اخرى تُقَارِنُهُ ليس الاّ حيوانا أو انسانا.

(3) وأما الحيوان العام، والحيوان الشخصي، والحيوان من جهة اعتبار أنّه بالقوة عام أو خاص، والحيوان باعتبار أنه موجود في الأعيان أو معقول في النفس، هو حيوان وشيء، وليس هو حيوانا منظورا اليه وحده. ومعلوم أنه اذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء

(97) ابن سينا، الشفاء، الالهيات، المقالة السابعة الفصل الثاني ص 310.

منهما، وكذلك في جانب الانسان»[98]. ان المعنى الوسيط للمنظور اليه بما هو هو، والمختلف عن المنظور اليه بما هو طبيعي، أو بما هو ذهني وطبيعي (الأول والأخير) هو الذي يغيّر معطيات المسألة تغييرا جذريا، فيجعلنا لا نستطيع تنزيل الحل السينوي في المستوى الذي دار فيه الخلاف الافلاطوني ـ الأرسطي.

ورغم أن بحثنا سيتبين، في بعده الموجب، بما انتهى اليه ابن رشد من وصف لمنزلة الكلي السنيوية بأنها ليست أرسطية بل كلامية وبصورة أدق اعتزالية بهشمية، فاننا سنحاول دراسةَ ما تختلف به المنزلة السنيوية عن المنزلة الأرسطية، واثبات عدم استنادها اليها (أعني الوجود بما هو قوة). ولنبدأ بما تمتاز به المناقشة السينوية للمنزلة المثالية عن المناقشة الأرسطية، أعني الأساس الذي سيبني عليه السهروردي اثبات ما يتصوره نظرية في المثل المتجاوزة للمقام الذي وَضَعَتْ فيه الأرسطية نقدَها للافلاطونية ؛ أعني الدليل السينوي المُستمَد من الكلام لاثبات واجب الوجود، والمقابلة بينه وبين ممكن الوجود.

فما هو هذا الوجود الممكن بما هو ذات لها الامكان وعدم الامتناع من ذاتها، والمتضمنة لوجوديْن أحدهما هو الوجود الالهي أو القيام بالعناية الالهية، والثاني هو الوجود الطبيعي أو القيام بالمادة الطبيعية والفاقد من ثم للقيام الذاتي لحاجته للمُقيم الالهي أو الطبيعي ؟ «فالحيوان، مأخوذاً بعوارضه، هو الشيء الطبيعي. والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي، لقدم البسيط على المركب، وهو الذي يُخَص وجودُه بأنه الوجود الالهي، لأن سببَ وجودِه بما هو حيوانٌ عنايةُ

(98) ابن سينا الشفاء الالهيات المقالة الخامسة الفصل الأول ص 200 ـ 201.

اللهَ تعالى. وأما كونه مع مادةٍ وعوارضَ وهذا الشخص، وان كان بعناية الله تعالى، فهو بسبب الطبيعة الجزئية»[99].

فهل ينفي ابن سينا وجود المُثل، أم هو ينفي فقط قيامها بذاتها، خلافًا لأرسطو الذي ينفي وجودها سواءً أُعتبِرت قائمةً بذاتها[100] أو بغيرها ؟[101] أم هو يتسلم ضربا من الوجود المثالي ويجعله قائما بالعناية الالهية أولا وبالذات، ثم قائمًا بالمادة الطبيعية ثانيا وبالعرض ؟ فتكون طبيعة هذه المنزلة هي الفصلَ بين الماهية والوجود المؤدي الى الظن بأن الاخير أحدُ أعراض الأولى الطارئ عليها، وهي طبيعة يرفضها كل من ابن رشد والسهروردي ؟

ولننظر في نص السهروردي الذي أوّله الأستاذ بدوي تأويلا جعل الدحض الذي يوجهه السهروردي الى ابن سينا، وكأنه دحض للأرسطية، ظنا بأن المنزلة السينوية أرسطية، مُشيرين في الهوامش الى بعض الفقرات التي

(99) الشفاء، الالهيات، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص 204 ـ 205.

(100) وهو مدلول ردوده على افلاطون خاصة.

(101) وهو مدلول ردوده على أدقسس الذي مال الى وضع نظرية المثل المحايثة في مقابل نظرية المثل المفارقة عند أستاذه افلاطون ؛ أرسطو ما بعد الطبيعة الالف الكبرى، فصل 9. 991 أ 14 ـ 16 ؛ «ولعلها (المثل) كانت تبدو عللا للموجودات، مثل الأبيض الذي هو علة البياض في الموجود الأبيض بدخوله في تأليفه. لكن هذه الحجة (حجة المحايثة بالنسبة الى المثل، لتفسير أدائها لدورها التعليلي) التي تستمد أصلها من انكساغوراس والتي تبناها فيما بعد أدقسس وبعض الفلاسفة الآخرين، يسيرة الزعزعة ؛ اذ من السهل أن يكدس المرء الاعتراضيات ضد مثل هذه النظريات». (اعتمدنا، في نقل هذا الاستشهاد، على النص الفرنسي لتريكو، ما بعد الطبيعة، الجزء الأول ص 87. ونقلناه الى العربية نقلا شخصيا).

سقطت في استشهاد الأستاذ بدوي، فمنعت من فهم حقيقة الاعتراض : «[102]
ألستم اعترفتم بأن صورةً تحصل في الذهن وهي عَرَض، حتى قلتم ان الشيء له وجودٌ في الأعيان، ووجودٌ في الأذهان ؟

* فاذا جاز أن تحصُلَ حقيقةُ الجوهرية في الذهن وهي عَرَضٌ جاز أن يكون في العالم العقلي الماهياتُ قائمةً بذاتها لها كماليةٌ وتمامية في ذاتها، ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها لنقصانها، فانها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية. كما أن مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن، ولا تكون قائمةً بذاتها، لأنها كمال أو صفةٌ للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها، فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله[103].

* ثم حكمتم[104] بأن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره، وفي واجب الوجود نفسه[105] وفي غيره عارض له زائد على

---

(102) بداية النص المساعدة على فهم الاعتراض هي : «ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين، في ابطال مُثل افلاطون، أن الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها، لما تصور حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل. فاذا افتقر شيء من جزئياتها الى المحل، فالحقيقة نفسها استدعاء المحل، فلا يستغني شيء منها عن المحل. فيقول لهم قائل : » السهروردي حكمة الاشراق، ص 92. نشرة كربان H.CORBIN, œuvres philosophiques et mystiques de S.Y. SOHRAWARDI Téhéran - Paris 1952.

(103) عبارة «فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله» تنقص النص الذي استشهد به الأستاذ بدوي في مقدمته لكتاب المثل العقلية الافلاطونية ص 30. وهو نقص يُضر بفهم النص اضرارا شديدا.

(104) «حكمتم» ناقصة في استشهاد الأستاذ بدوي.

(105) والتقدير «وحكمتم أن الوجود في واجب الوجود هو نفس واجب الوجود».

الماهية. فيقول لكم القائل : استغناءُ الوجود عن ماهية ينضاف اليها[106] ان كان لنفس الوجود فليكن الجميع كذا، وان كان لأمر زائد في واجب الوجود، فهو يخالف قواعدكم، ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود[107]. وبيّن انه محال[108]، لكونه غير معلول، فان عدم احتياجه الى علة انما كان لكونه واجبا غير ممكن. والوجوب[109] لا يجوز أن يُفسَّر بسلب العلة، فانه انما استغنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه ان زاد على وجوده فقد تَكَثَّر، وعاد الكلام الى وجوبه الزائد على الوجود الذي هو صفة للموجود[110]، وان كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له، فليكن كذا في جميع الموجودات والاّ يكون لعلة. وان كان لنفس الوجود فالاشكال متوجه : فيقال ان استغناءَه ان كان لعين الوجود، ففي الجميع ينبغي أن يكون كذا. فان قال ان وجوبَه كمالية وجودِه وتماميتُه، وكما أن كون هذا الشيء أشدَّ أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية، بل لكمالٍ في نفس السواد غيرِ زائد

---

(106) والتقدير «في واجب الوجود».

(107) نجد كلمة «لتركيبه» في النص الذي استشهد به الأستاذ بدوي، ولا وجود لها في تحقيق الأستاذ كربان. ولعل الأستاذ بدوي هو الحق، لشرح الشيرازي الموافق.

(108) والتقدير «انه محال أن يكون الاستغناء عن الماهية في واجب الوجود ناتجا عن كونه غير معلول وهو مدلول وجوب الوجود».

(109) المفروض أن المقام الاستدلالي يقتضي الوجود عوض الوجوب، لكن استشهاد الأستاذ بدوي وتحقيق الأستاذ كربان يجمعان على وضع الوجوب عوضا عن الوجود. لذلك نحتفظ بها رغم تناقضها مع الاستدلال، ومع ما يشير اليه احتجاج السهروردي اشارة واضحة الى تهافت الفلاسفة حيث يرد الغزالي الوجوب الى نفي العلة فيصبح وجوب الوجود هو اللامعلولية في الوجود الواجب، تهافت الفلاسفة ص 160 وما بعدها.

(110) التفصيل (Ponctuation) الذي يعتمده الأستاذ بدوي هنا أوضح، والواو الزائدة، بالمقارنة مع نص الأستاذ كربان، تجعل استدلال السهروردي أوضح.

عليه، فكذا الوجودُ الواجبُ يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته. فقد اعترف ها هنا بجواز أن يكون للماهيات تماميةٌ في ذاتها مستغنيةٌ عن المحل ونقصٌ مُحْوِجٌ اليه، كما في الوجود الواجب وغيره»[111].

ويتضمن هذا النص دليليْن لاثبات المُثل بمعناها عند السهروردي: أحدهما مُستمَدٌ من المصدر القياسي الذي[112] ولّد نظرية المُثل المسلوبة، والثاني مستمد من رفض الفصل السينوي بين الماهية والوجود[113].

ويستند كلا الدليليْن إلى ادراك التناقض بينهما في الأساس الميتافيزيقي التناقض الذي أشار اليه السهروردي أعني تواطؤ الوجود السينوي المقابل

---

(111) حكمة الاشراق ص 92 - 93.

(112) ولكن في اتجاه مقابل لها. فالنظرية القائلة بالقيام الالهي للماهيات في ذاتها المفصولة عن وجودها استمدت ذلك من قياس العلاقة بين هذه الماهيات ووجودها بالعلاقة بين الماهيات الذهنية ووجودها بعد تحققها الصناعي. والسهروردي، بالاستناد الى هذا القياس، جعل نسبة الأعيان الى الصور الذهنية، كنسبة الصور المثالية الى الصور في الأعيان. فجواهر الأعيان الحالة فيها غَنِيَّةٌ باطلاق عن القيام في الذهن، لكن صورها في الذهن لا تستغني عن الذهن، أفلا يمكن أن تكون المثل غَنِيَّةً عن الحلول في الأعيان غَنَاءَ صُوَرِ الأعيان عن الحلول في الأذهان؟ وهكذا يكون القياس كالتالي:

$$\frac{\text{المثل أو الصور القائمة بذاتها}}{\text{الصور الحالة في الأعيان}} = \frac{\text{الصور الحالة في الأعيان}}{\text{الصور الحالة في الأذهان}}$$

راجع في ذلك الوجه الأول من البحث الخامس ص 49. والوجه التاسع من البحث الثاني ص 40.

(113) اذا كان بعض الوجود واجبا (ومن ثم فهو قائم بذاته)، وبعضه ممكنا (ومن ثم فهو قائم بغيره)، فكذلك تكون الماهيات القائمة بالذات أو الواجبة وهي المُثل.

لتناسبه الأرسطي[114] : «ثم حكمتم بأ ن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره، وبأنه في واجب الوجود هو [واجب الوجود] نفسه، وبأنه في غيره [في ممكن الوجود] عارض له زائد على الماهية.»[115] وهو ما يبيّن أن السهروردي كان يعلم أن القول بتواطؤ الوجود، والادعاء بأنه عين حقيقة واجب الوجود، وعارض للحقيقة في ممكن الوجود، يتنافيان. ورغم أن السهروردي لم يهتم بابراز هذا التناقض بقصد نفي الأرسطية عن الماشية، كما سيفعل ابن رشد فيما بعد، فان حله انتهى به الى شبه اصلاح للمفهوم السينوي، انتهى الى نظرية في المُثُل أو الوجود المثالي، لا علاقة لها بالنظرية الافلاطونية كما يُبَيِّنه صاحبُ كتاب المثل المجهول : «وهذا الراي [راي السهروردي] يرجع، في الحقيقة، الى القول بنفي وجود المثل، فإنه تأويلٌ لقول مُثْبِتيها بما يُطابق أُصولَ نُفاتِها. والنفاةُ يقولون أيضا بوجودها بهذا المعنى، فانهم انما ينفون وجودها بالمعنى المشهور : وهو أن تقوم المعاني المتكثّرة مجردةً عن الكثرة وعن التصورات العقلية. فجميع الحكماء من المشائين والاشراقيين يرون أن نسبة المعقول الى الفاعل كنسبة الصورة التي تُرى في المرآة الى صاحبها. وهو، بوجه، كالمُركّب من مذهبَيْ المثبِتين والنُّفاة. وعند التحقيق، هو قول بنفي وجود المثل.»[116].

واذن فخلافا لما يراه الأستاذ بدوي يؤكد صاحب المثل العقلية الافلاطونية المجهول ما نعلمه، منذ تهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت، أنه لم يعد بالامكان أن نقول، وصفًا للفلسفة العربية بأنه : «منذ عهد السهروردي

(114) تناسب الوجود عند ارسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم بداية من 1003 ب 10 الى 1005 أ. 16.

(115) حكمة الاشراق، ص 92.

(116) المثل العقلية الافلاطونية، البحث الأول، ص 15.

المقتول، اتخذ الفكر العربي اتجاهًا جديدًا كان كردّ فعلٍ قوي ضد تيار الأرسطية الذي ساد في القرنَيْن السابقَيْن،[117]. وذلك، أولاً، لأن حركة السهروردي قد عاصرتها حركةٌ مضادةٌ تزعم إحياءَ الأرسطية، زَعْمَها هي احياء الافلاطونية، أعني الحركة الرشدية. وثانيا لأن الفلسفة العربية لم تمر بلحظة أرسطية قبل السهروردي، ولم تخلُ من الابداع والخلق، ولم تعد بعده أو معه الى الافلاطونية المليئة بالخلق والابداع. فلا ابن سينا والفارابي أرسطيان، ولا السهروردي افلاطوني بشهادة الكتاب الذي بمناسبة تحقيقه، قضى الأستاذ بدوي هذه القضية الغريبة المنافية لتاريخ الفلسفة العربية[118].

فالسهروردي ليس افلاطونيا، لأنه يجعل الكلي جزئيا منتسبا الى عالم نوراني، مؤوّلا قول الأنبياء وأساطين الحكماء ومشائخ الصوفية : «أن رب النوع كليٌّ ذلك النوع، بأن المراد به أن نسبة رب النوع الى جميع أشخاص ذلك النوع على السواء في اعتنائه بها، ودوام فيضه عليها . لا أنه مشترك بينها .... وقيام النوع بالمادة الجسمية لنقصه في ذاته، وقيام مثاله النوري بذاته لكماله في جوهره».[119] ولأنّ «القول بوجود المثل، كما سيظهر في

(117) المثل العقلية، مقدمة الأستاذ بدوي ص 9.

(118) فهل يُعقل أن يكون ما تقدم على السهروردي من تاريخ الفكر العربي خاليًا من الخلق والابداع ؟ وأن تكون علة ذلك فلسفة أرسطو ؟ وهل يُعقل أن نتجاهل التعاصر بين هذين المسعيَيْن لاحياء الافلاطونية والأرسطية عند السهروردي وابن رشد ؟ وهما مسعيان سنرى انهما بقيا دون غايتهما، ان كان القصد هو العودة اليهما كما هما، وتجاوزا الأرسطية والافلاطونية اذا كان القصد هو مواصلة المسار الفلسفي العربي المحدِّد لمنازل الكلي في اتجاه مُخالفٍ تمام المخالفة لفلسفتيهما ؟ ان التسرُّعَ في وصف ما تقدم على السهروردي بالأرسطية، هو عينه التسرع الذي أدى الى وصف فلسفة السهروردي بالافلاطونية. وكذلك يكون الحكم المتسرع دائما : اطلاقا بلا دليل.

(119) المثل العقلية الافلاطونية ص 14 ـ 15 راجع خاصة النظر 17 من البحث السادس ص 76.

أثناء تقرير أدلة مثبتي وجودها، يقتضي أن كل كلي مجرد في نفسه عن المادة وعلائقها، ليس انما يُوجد في ضمن الجزئيات حتى يكون وجودُه بالعرض ووجودُها بالذات، بل الأمرُ بالعكس»[120]. ولكي يتضح الأمر بجلاء، أعادنا المؤلف المجهول الى أصل المسألة، أعني الى تأسيس الفارابي لمنزلة الكلي في الفلسفة العربية : «وأوّل الشيخ أبو نصر الفارابي (رحمه الله) المثلَ بالصور العلمية التي للباري تعالى. وأرسطو يقول بها[121]، فيرتفع التنازع بينه وبين افلاطون. واستحسنه المتأخرون[122] وفيه نظر، لأنه يُشعر بأن علمَ الباري تعالى بالصور، وهو محال[123]. وأيضا أفلاطون يقول بوجود المثل، في خارج جميع القوى المدركة، لا في خارج عقولنا فقط. فالتأويل المذكور [تأويل الفارابي في كتاب الجمع II،I] صُلحٌ من غير تراضي الخصمَيْن»[124].

وواضح اذن، أن مؤلّفنَا المجهول قد أدرك أن نظرية المثل الافلاطونية تعني الواقعية المطلقة[125]، ليس بالاضافة الى العقل الانساني فقط، بل

---

(120) المثل العقلية الافلاطونية ص 15.

(121) لعدم علم المؤلف المجهول، مثل الفارابي، بأن أثولوجيا ليس لأرسطو.

(122) المتأخرون ؟ بالنسبة الى الفارابي أو الى ابن سينا ؟ كلا القولين مقبول ، لكن السياق يفيد بأن الأول هو المقصود، اذ أن الحل السينوي يستند اليه ومن هنا يُصبح ابن سينا الحدّ الفاصل بين المتقدمين والمتأخرين، وهو من التالين.

(123) لماذا يمتنع أن يكون «علم الله بالصور»، من وجهة نظر صاحب الكتاب ؟ وكيف يمكن التوفيق مع قوله بالمثل الافلاطونية ؟ الحل الوحيد الممكن في هذه الحالة هو ارجاع ذلك الى الهدف من تأليف الكتاب، أعني مادة الفصل الثالث والأخير من الكتاب ، وهو الجمع بين نظرية المعرفة والوجود الصوفية بمعناها الأكبري والنظرية ألافلاطونية . ولعل في ذلك ما يجعلنا نربط هذا الكتاب المجهول المؤلف بربيب ابن عربي (راجع ابن تيمية الرد الأقوم ص 48).

(124) المثل العقلية الافلاطونية البحث السادس، الوجه الربع ص 81.

(125) كما ينتج عن كامل البحث السادس المخصص لمناقشة نظرية المثل السهروردية صفحات 66 ـ 82.

وكذلك بالاضافة الى العقل الالهي، ان سلّمنا بكونه يعلم بالصور. فالكليات القائمة بذاتها والغنية عن كل القوى المدركة، هي المعنى الافلاطوني للمُثل، وهي مختلفة عن المُثل النورية أو العقول العرضية السهروردية، وغير الصور أو الآثار العقلية في ذات الالاه الفارابية، وغير الوجود بالعناية الالهية السينوية.

حصيلة القول، إن تأويل الفارابي، الذي هو «صلح من غير تراضي الخصمين»، صار حلاً وسطا قابلا للتأويل الافلاطوني وللتأويل الأرسطي، تأويلاً يمنع منعًا قاطعًا إدراكَ ما به يختلفان، ما لم نَعُدْ الى «عدم التراضي بين الخصمين» فنُدرك طبيعتَه. ذلك أن ما استحسنه المتأخرون في حل الفارابي، فضلا عن كونه لا يستند الى رأي يشترك فيه افلاطون وأرسطو، اذ انْ الاهَيْهِمَا ليسا محلا للصور، ينفي قيام المثل بذاتها في التصور الافلاطوني، وقيام الصور بالمواد في التصور الأرسطي. ورغم أن كتاب المثل العقلية ذا المؤلف المجهول ليس غرضَ بحثنا، في هذا الفصل، فانه يُبَيِّنُ، بدلاَلَةِ الخُلْفِ[126]، ان منزلة الكلي السينوية ليست أرسطية ولا هي

---

(126) اذ هو يرجع المنزلة الاشراقية، التي يقول بها السهروردي، الى الحل الوسط الذي يقول به المشاؤون والاشراقيون، والذي يجمع بين موقف المثبتين والنفاة للمثل، فكيف ذلك ؟ فالمشاؤون العرب ينفون المثل بمعنى النفي الأرسطي، لكونهم لا يسلمون بوجودها المفارق للطبيعة والقائم بالذات. لكنهم يقولون بما يشبه المثل وهو الذوات أو الماهيات القائمة بالذات الالهية (الفارابي) أو بالعناية الالهية (ابن سينا). من هنا اجتمع ما يشبه المثل وما يشبه الصور القوية، والحل الذي يميل اليه السهروردي اذن لم يخرج عن هذا ؛ لأن أرباب الأنواع، بما هي عقول عرضية، أو مثل نورية، ليست كليات، بل الكليات هي الأنواع الحالة في الأجسام، مما يجعل المثال النوري شخصا، أو عقلا، وليس مثالا كليا بالمعنى الافلاطوني ؛ وهو لا يقوم بذاته، اذ هو من العقول العرضية ؛ ومن ثم فهو مثل الصور التي في الذات الالهية أو في العناية الالهية، بما كان الالاه نور الأنوار القاهر.

أفلاطونية، مما يوجب تحديد طبيعتها تحديدا مُوجِبًا يُرْجِعُهَا الى مصادرها الحقيقية، كما أدركها ابن رشد سلبًا في ردوده على الغزالي، وايجابا في احيائه لما بعد الطبيعة الأرسطية[127].

ومعنى ذلك أن السعي الى احياء الافلاطونية (الاشراقية السهروردية)، والسعي الى احياء الأرسطية (المشائية الرشدية) يعنيان التسليم الصريح بأن المشائية العربية ليست افلاطونية، رغم قولها بتواطؤ الوجود مثله ـ وذلك هو أساس الحاجة السهروردية ـ وليست أرسطية، رغم ادعائها نفي المثل مثله ـ وهو ما كان يقتضي القول بتناسب الوجود ـ وذلك هو أساس الحاجة الرشدية.

واذن، فاذا لم يكن تواطؤ الوجود السينوي افلاطونيًا، ولا نفي المثل السينوي أرسطيًا، فأي منزلة يحدّدها ابن سينا للكلي، جعلت من فلسفته نهايةً للافلاطونية المحدثة الوصلية بفرعيْها، وللحنيفية المحدثة بفرعيْها، أو بصورة أدق بدايةً للتساؤل عن هذا السلب المضاعف (لا افلاطوني، ولا أرسطي)، ومن ثم بداية للانفجار (الغزالي) الناقل من الوصل الى الفصل في الفكرين الفلسفي والديني بفرعيْهما، والمولّد لوضعيةٍ فلسفيةٍ دينيةٍ جديدةٍ، هي التي سينطلق منها التحديد الاسمي لمنزلة الكلي النظري والعملي، عند ابن تيمية وابن خلدون ؟

---

(127) وبذلك يصبح أهم شيء، في المنزلة السينوية للكلي، هو سلبها عند السهروردي وعند ابن رشد ، أولهما، لتحديد ما يتصوره مثالاً افلاطونياً ، والثاني لتحديد ما يتصوره صورة أرسطية. ومثلما يَتَبَيَّن أن السهروردي بَقِيَ دون المثال الافلاطوني، حسب مجهولنا، فان ابن رشد سيبقى دون القوة الأرسطية كما سنرى، اذ هو يقول بالعلم الالهي المتقدم على الوجود (راجع الضميمة، والتهافت وتفسير ما بعد الطبيعة، في الإحالات التي نحددها في الفصل الأخير من هذا الباب).

لقد بينا ما تبتعد به المنزلة السينوية للكلي عن منزلة المُثل الافلاطونية، بالاعتماد على نقدها الاشراقي، ونقد النقد في مؤلَّف مجهولنا حول المثل **العقلية الافلاطونية**. وسنبين ما تبتعد به هذه المنزلة عن منزلة الوجود بالقوة الأرسطي، بالاعتماد على نقدها الرشدي، تاركين البُعدين الموجِبَيْن من الرشدية والاشراقية للفصل الرابع من هذا الباب، أعني آخر الفصول.

وقد حدد ابن رشد، **في تفسير ما بعد الطبيعة**، مميزات المنزلة السينوية للكلي، ولنظرية الوجود ايجابا، بارجاعها الى مصادر كلامية، وسلبًا بنفي انتسابها الى الفلسفة القديمة. لكنه في كتاب **تهافت التهافت**، نسب هذه المنزلة الى الغلط الذي وقع فيه ابن سينا، بسبب الاصطلاح الفلسفي : «وانما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب، وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا بدّ، بل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني أعني المنطقية، ظن أنه حيث ما استعمله المترجمون، انما يدل على هذا المعنى وليس الأمر كذلك»[128].

فهل يمكن أن نقبل هذا التفسير ؟ وكيف يمكن التوفيق مع التفسير السابق بالمصدر الكلامي ؟ هل يعني ذلك أن المصدر الكلامي هو عينه مصدر الخطأ، بحيث يكون ابن سينا قد فهم من الموجود هذا المعنى الذي يجعل منه عرضا للماهية، بحكم مذهبه الكلامي الذي يرى هذا الرأي ؟

لن نطيل في مناقشة فرضية الخطأ الاصطلاحي، سواء نسبناه الى ابن سينا أو إلى المتكلمين قبله، وذلك لعلتين يسلم ابن رشد بأولاهما فتبرزُ تناقضه في تعليل المنزلة السينوية للكلي، فهو يقول : «وقد بيّن أبو نصر في كتاب

(128) تهافت التهافت، ص 371.

الحروف[129]وعرّف أن أحد أسباب الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود هو بشكل المشتق، والمشتق يدل على عرض، بل هو في أصل اللغة مشتق. الاّ أن المترجمين، لما لم يجدوا في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يقسمونه الى الجوهر والعرض والى القوة والفعل، أعني لفظا هو مثال أول، دل عليه بعضهم باسم الموجود، لا على أن يُفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض، بل معنى ما يدل عليه اسم الذات. فهو اسم صناعي لا لغوي. وبعضهم رأى، لموضوع الاشكال الواقع في ذلك، أن يعبّر عن المعنى الذي قُصد في لسان اليونانيين التكلم فيه بأن اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع، ما يدل على ذلك المعنى، لأنه رأى أن ذلك أقرب الى الدلالة على هذا المعنى، فاستعمل، بدل اسم الموجود، اسم الهوية[130]. لكنه أيضا تكلّفَ، من هذا اللفظ، صيغةً ليست موجودة في لسان العرب. ولذلك عدل الفريق الآخر الى اسم الموجود،[131].

فابن رشد يسلم بأن مسألة المصطلح قد سَبِقَتْ مناقشتُها وتقدّمت على استعمال مفهوم الموجود بالمعنى السينوي، واذن فالخطأ كان معلوما، وقابلا للتَجنُّبِ لو أراد ابن سينا ذلك، خاصة وقد صرّح ابن سينا نصا باطلاعه على كتاب الحروف والاستفادة منه[132].واذن فالفصل بين الماهية والوجود كان فصلا مقصودا، وليس ناجما عن خطأ. ثم إن هذا الفصل، وهو ما سبق أن

---

(129) الفارابي، الحروف الفصل 15 من الباب الأول ص 110 وما بعدها.

(130) الكندي، (رسالة الفلسفة الأولى ورسالة الحدود) هو الواضع لهذا المصطلح لأن مفهوم الوجود عنده يستعمل خاصة بمعنى الصادق.

(131) ابن رشد، تهافت التهافت ص 372.

(132) ابن سينا الترجمة الذاتية. راجع The life of Ibn Sina, by William E. Gohlman Uni.Press of N.Y. Albany N.York 1974, pp 32-34 اذا صح التوحيد بين المشار اليه في الترجمة وكتاب الحروف، وحتى عندما لا يصح.

أثبتنا، ليس خاصا بابن سينا، بل حتى الفارابي يقول به، اذ هو يقابل بين الماهية والوجود في ممكنات الوجود[133].

وهذا الفصل المقصود هو الذي يعنينا في بحثنا، لكونه بالدلالة المضادة لحجة ابن رشد، لا يمكن أن يكون ناتجا عن غياب هذا المصطلح في اللسان العربي. فكون المترجمين قد أدركوا ذلك، وميزوا بين معاني الوجود المستمدة من مدلول الكلمة العربية ومعانيه المستمدة من الكلمة اليونانية، واستطاعةُ ابن رشد اختيار الثانية، وتبيين الفارابي لمثل الخطأ المزعوم، كل ذلك يؤكد أن ما فعله ابن سينا، في فصله بين الماهية والوجود، اختيارٌ لا دخل للغة فيه فما دامت اللغة لم تمنع من ادراك الفرق، ولم تمنع ابن رشد من اختيار المعنى الأرسطي، فلا يمكن أن تُنْسب اليها فرضَ المعنى العربي، أي المعنى الذي تفرضه مادة الكلمة وشكلها العربيان، على ابن سنا. وعلينا اذن أن نبحث له عن أساس أعمق، أشار اليه ابن رشد نفسه اشارات كثيرة في جل مؤلفاته، وخاصة في تهافت التهافت، وتفسير ما بعد الطبيعة : إنّه دليل الوجود الالهي الكلامي المستند الى المقابلة بين الوجوب والامكان الوجوديين، والى الفصل بين الماهية والوجود في الذوات الحادثة أو الممكنة والتوحيد بينهما في الذوات الواجبة أو القديمة[134].

فالماهية المنفصلة عن الوجود، أو التي ستُصبح قائمة بالوجود الطبيعي بعد اقتصار قيامها على الوجود بالعناية الالهية، يقول عنها ابن سينا : «أما الطبيعة الانسانية [مثلا] من حيث هو انسان فيلحقها أن تكون موجودة، وإن

---

(133) بيار دوهام مصادر الفلسفة العربية ص 214.

(134) وقد سبق فبينا علاقة ذلك بمسألة شيئية المعدوم وبمسألة الأحوال في الكلام البهشمي : فصلا المشائية من الباب الثاني.

لم يكن «أنها موجودة»، هو «أنها انسان»، ولا داخلا فيه»[135]. وذلك لأن: «من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوّما لماهية الموضوع، ومنه ما يكون أمرًا لازما له غير مقوّم لماهيته كالوجود..... فالوجود كما اتضح، في سائر ما تَعَلَّمْتَ في الفلسفة ـ لازم غير داخل في الماهية»[136]. واذن فهذين النصين كلاهما يؤكد على صحة نسبة ابن رشد لنظرية الفصل بين الماهية والوجود الى ابن سينا، رغم تضارب تعليله للحل السينوي.

ولن يستقيم القبول بهذا الفصل، ما لم نحدّد طبيعة هذا العروض واللزوم الذي يصل الوجود بالماهية في الكائنات المحدَثة. ذلك أن بعض العبارات السينوية جعلت نفي هذا الفصل بين الماهية والوجود عنده أمرا ممكنًا[137]. وفعلا فإنه يمكن أن نتساءل عن صحة هذه النسبة، رغم الوضوح الجازم للاشارات التي أوردناها والتي اعتمدها مؤولو فلسفة ابن سينا. فهل الوجود العارض وغيرُ المقوّم للماهية يعني أن الماهية عَرِيّة عن الوجود، وليس لها قِوَام ؟ وكيف يمكن أن نفهم هذا النص : «ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزًا، وان كان مع غيره، لأن ذاته مع غيره ذاته، فذاته له بذاته. وكونه مع غيره عارضٌ له أو لازمٌ ما لطبيعته، كالحيوانية والانسانية. فهذا الاعتبار متقدم في الوجود على الحيوان الذي هو شخص بعوارضه أو كلي وجودي، أو عقلي، تقدم البسيط على المركب، والجزء على الكل. وبهذا الوجود لا هو جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا أحد ولا كثير، بل هو بهذا الوجود

---

(135) ابن سينا، الشفاء، V، 2، ص 207.

(136) ابن سينا، الشفاء، V، 6، ص 231 ـ 232.

(137) راجع FAZLUR RAHMAN, Essence and existence in Ibn Sina, the myth and the reality, in Hadamard Islamicus Vol. IV n° 1 pp.3-12. وفيه يحاول صاحب البحث نفي هذا الفصل، أو على الأقل اثبات ملازمة الوجود للماهية في دوريها عند الالاه وفي الطبيعة.

حيوان فقط، وانسان فقط،[138] ؟ ألا يؤكد هذا القول بأن الانسان بما هو انسان، والحيوان بما هو حيوان، وكل شيء بما هو ذاته، موجود ومتقدم في الوجود ؟ واذن فالوجود المتقدم ليس أمرا عارضا له، بل هو مقوّم.

فهل يعني ذلك أن الوجود وجودان. أحدهما مقوّم، وهو الماهية أو كون الشيء هو ما هو ؛ والثاني عارض أو لازم، وهو كون الشيء، بعد كونه هو ما هو، موجودًا في الوجود الطبيعي، مع لواحقه العارضة له ؟ والمعنى الأول، ان صحت نسبتُه الى ابن سينا، أفلاطونيٌ، وهو الماهية القِوَام. ويعتبرها ابن سينا فوق الوصف بالكلية أو الشخصية. أما المعنى الثاني، أي الوجود العارض أو الوجود الطبيعي، فانه ـ اذا قبلنا بالأول ـ يكون بالاضافة اليه بمعنى الصادق، كما أوّله ابن رشد، فيكون الوجود في العناية الالهية هو الماهية القِوَام، ويكون الوجود الطبيعي هو اللازم العارض للأول.

وعندئذ يكون ابن رشد متجنيا على ابن سينا الذي يبدو جازما في التأكيد على الماهية القِوَام التي لا يُعَدُّ الوجود عارضا لها : «فأما أنه هل يجوز أن تقوم المعاني العامة الكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية، فأمر سنتكلم فيه من بعد [المقالة السابعة بفصولها الثلاثة]. فاذا قلنا : ان الطبيعة الكلية موجودةٌ في الأعيان، فلسنا نعني من حيث هي كليةٌ بهذه الجهة من الكلية، بل نعني أن الطبيعةَ، التي تعرُض لها الكليةُ، موجودةٌ في الأعيان. فهي، من حيث هي طبيعةٌ، شيء، ومن حيث هي محتملة لأن تُعقل عنها صورةٌ كليةٌ، شيء، وأيضا، من حيث هي عُقلت بالفعل كذلك، شيءٌ ؛ ومن حيث هي صادق عليها أنها لو قارنت بعينها لا هذه المادة والأعراض،

---

(138) الشفاء، الالهيات، V.1، ص 201.

بل تلك المادة والأعراض، لكان ذلك الشخص الآخر، شيءٌ. وهذه الطبيعةُ موجودةٌ في الأعيان بالاعتبار الأول. فان جُعل هذا الاعتبارُ بمعنى الكلية، كانت هذه الطبيعة، مع الكلية، في الأعيان»[139].

لكن التأويل الواضح لهذا النوع من الوجود المقوّم الذي للذوات الممكنة، رغم ما يبدو من التأكيد على أنه عينُ قِوامها، يبيّن أنه منحصر في عدم الامتناع أو مجرد الامكان المعيَّنَيْن، بما هما «معدومان - شيئان»، بما قد يُرجعنا الى منزلة الكلي، بما هو «شيئية المعدوم». وفعلًا فابن سينا يقول موضحا : «ولهذا لا يمكنك أن تقول : ان شَيْئًا جَعَلَ وُجُودَ الشَّيْء بِحيث يكونُ بعْدَ أنْ لَمْ يَكُنْ. فهذا غير مقدور عليه»[140]. بل بعضٌ ما هو موجود واجبٌ ضرورةً أن لاَ يكون بعدَ عدمٍ (الواجب)، وبعضُه واجبٌ أن يكون بعدَ

---

(139) الشفاء، الالهيات V 2. ص 211 - 212.

(140) ان عبارة غير مقدور عليه تُعيدنا مباشرة الى ما سبق فناقشناه في تحديد منزلة الكلي في علم الكلام (4.I و 5) ، واذن «فالمقدورية» تتعلق بالوجود العارض «واللامقدورية» تتعلق بالذات بما هي هي. والذات بما هي هي، قبل احداثها، معدومةٌ. وهي مع ذلك هي هي، فهي اذن «شيء معدوم». وبهذا المعنى تكون الذات دالةً على القدرة وعلى حدودها. فالقادرية الالهية تتعلق باعطاء الوجود للذات المعدومة، لكنها لا تتعلق بكون الذات هي ما هي. وهذا «الكون - هي - ما - هي»، بخروجه عن القادرية، يمثّل حدًّا لا تستطيع الذات الالهية جَعله يكون غير ما هو ؛ وهو عين المبدأ الاعتزالي الذي بدونه لا نفهم أمرين :

* مبدأ تقدم العقل على الوحي، لكون الأشياء ذات طبائع يمكن للعقل ادراكُها، وليست مجرّد توقيف ناتج عن ارادة تحكمية.
* مبدأ العدل أو كون الأشياء لها من ذاتها قيمها، وهو معنى التحسين والتقبيح العقليين.

وبيّن أن الأول يحدد المنزلة النظرية للكلي ؛ ومنه تتحدد طبيعة المنزلة التي لعلمَيْ النظر الرئيسيَّيْن، اعني الرياضيات والمنطق. والثاني يحدد المنزلة العملية للكلي ؛ ومنه تتحدد طبيعة المنزلة التي لعلمَيْ العمل الرئيسيَّيْن، اعني السياسيات والتاريخ.

عدمٍ (الممكن). فأما الوجود، من حيث هو وجود هذه الماهية، فيجوز أن يكون عن علّةٍ، وأما صفةُ هذا الوجود، وهي أنه بعد ما لم يكن، فلا يجوز أن تكون عن علة. فالشيء من حيثُ وجودُه حادثٌ، أي من حيثُ إن الوجودَ الذي له موصوفٌ بأنه بعد العدم لا علة له بالحقيقة، بل العلةُ له من حيثُ للماهيةِ وجودٌ. فالأمر بعكس ما يظنون، بل العلة للوجود فقط، فان اتفق أن سبقه عدمٌ كان حادثًا، وان لم يتفق كان غيرَ حادثٍ.... فاذا ظهر أن وجودَ الماهية يتعلق بالغير، من حيثُ هو وجودٌ لتلك الماهية، لا من حيثُ هو «بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ»، فذلك الوجودُ، من هذه الجهة، معلولٌ ما دامَ موجودًا»[141].

فما معنى الوجود من حيث هو وجود هذه الماهية اذا قابلنا بينه وبين صفة هذا الوجود وهي انه «بَعْدَ مَا - لَمْ - يَكُنْ» ؟ الا يعني ذلك أن المقابلة بينهما مقابلةٌ بين الموجود الممكن بعد الحدوث، والمعدوم الممكن قبله ؟ ألا يوازي ذلك المقابلة التالية الواردة في نفس النص : «وجود الماهية يتعلق بالغير من حيثُ هو وجودٌ لتلك الماهية، ولا من حيث هو «بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ» ؟ فهذه الحيثية الثانية، كون وجود الماهية «بَعْدَمَا لَمْ يَكُنْ» تُفيد أن الماهية انتقلت من كونها معدومة الى كونها موجودة، وأن كونها معدومةً قبلَ حدوثها، مع كونها ذاتَ ذاتٍ، يعني أنها شَيْءٌ، رغم كونها معدومةً. وكل ذلك يفيد أنها ماهيةٌ أو ذاتٌ تقتضي طبيعتُها الاّ يكون لها الوجود من ذاتها بل بغيرها. «فيكون لذلك الشيء وجودٌ»، ولذلك الشيء «أنه لَمْ يَكُنْ»، وليس

---

(141) الشفاء، الالهيات، L VI، ص 262 - 263 : ليس لكون الشيء مسبوقًا بالعدم - وهو معنى امكان الوجود - علة. وكونه مسبوقا بالعدم اذا أضيف إليه يصبح اضافةً للعدم الى الشيء ؛ وتلك هي اذن «شيئية المعدوم»، بما هي دالة على منزلة الممكن بما هو غير ممتنع، قبل وجوده، ومن ثم محتاجٌ الى علة توجده.

له من الفاعل «أنَّهُ لَمْ يَكُنْ»، ولا «أنه كان بعد - ما - لم - يكن». وانما له من الفاعل وجودُه. واذن فان كان «له - من - ذاته - اللاوجود»، لزم أن صار وجوده «بَعْدَ - مَا - لَمْ - يَكُن»، فصار كائنا «بعد - ما - لم - يكن»[142]. واذن فما للشيء من ذاته، وهو عينُ ذاته، هو اللاوجود، وكونه لا يوجد الاّ بعد العدم، أو ذلك الأمر الذي لا دخل للفاعل المحدث له فيه : تلك هي «الذات - العدم»، المتقدمة على الوجود، والشارطة لامكان الإحداث، فهل هذا مختلف عن «شيئية المعدوم» ؟

وفعلا، فلو لم تكن صفة هذه «الذات - العدم»، أنها لا تكون الاّ بعد العدم، لكانت واجبة الوجود، ولما احتجنا عندئذ الى فعل الإحداث، والى جعله دائمَ المُصَاحَبَةِ لهذه الذوات المحدثة والاّ انعدمت بتوقف الايجاد، أي فعل العلة الموجدة : «على انك قد علمتَ أن الحدوث ليس معناه الاّ وُجُودًا «بعدَ - ما - لَمْ - يَكُنْ». فهناك وجودٌ. وهناك «كون - بعد - ما لم - يكن». وليس للعلة المحدثة تأثيرٌ وغناءٌ في «أنه - لم - يكن». بل انما تأثيرها وغناؤها في «أن - منه - الوجود»[143]. ان «الكون - بعد - ما - لم - يكن» هو الماهية أو الذات التي لها ذلك من ذاتها، ولها من العلة الوجودُ العارضُ، والذي يكون شرطا لازما لنقلتها من «شيئيتها المعدومة» الى «شيئيتها الموجودة»، أو من الوجود الالهي، الى الوجود الطبيعي للأنواع.

وقد جمع ابن سينا بين ضربَيْ العدم المتقدم على الوجود العارض، المطلق الذي يقابل بين اللّيْس والأيْس، والاضافي الذي يقابل بين القوة والفعل : «فان للمعلول في نفسه أن يكونَ ليسْ، ويكون له عن علّته أن

---

(142) الشفاء، الالهيات 1. VI. ص 260.

(143) الشفاء، الالهيات 1. VI. ص 262.

يكون أيسٌ. والذي يكون للشيء في نفسه أقدمُ عند الذهن بالذات لا بالزمان، من الذي يكون عن غيره، فيكون كل معلول أيسًا بعد ليس بَعْدِيّةً بِالذَّاتِ.... ثم الحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو أما أن يكون وجوده بعد ليس مطلق، أو يكون وجوده بعد ليس غير مطلق، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفتَ. فان كان وجوده بعد ليس مطلقا، كان صدوره عن العلة، ذلك الصدورّ، ابداعًا، ويكون أفضل أنحاء اعطاء الوجود، لأن العدم يكون قد مُنِع البتة، وسُلّطَ عليه الوجود. ولو مُكِّنَ العدم تمكينا فسبق الوجود، كان تكوينه ممتنعا الاّ عن مادة، وكان سلطان الايجاد، اعني وجود الشيء من الشيء ضعيفا قصيرا مستأنفا»[144].

وبذلك نكون قد عُدنا الى المصدر الكلامي لهذه المنزلة السينوية، اذ قد تبيّن أن الماهية التي يعرُض لها الوجود ولا يقوّمها، هي الذات بما هي ذات أو «المعدوم الشي»، والوجود العارض لها في حالتَيْ كونها عدمًا ووَجودًا، أي قبل الإحداث وبعده، هو «المعلومية» التي تكون هذه الذوات بفضلها قابلةً للنقلة من مجرد الامكان، بما هي شيء معدوم، أو مجرد عدم الامتناع، الى الحصول، بما هو عارض لها عروضًا هو، في نفس الوقت، علمٌ الهي، اذا نظرنا اليه من زاوية الالاه، وحصولٌ وجودي اذا نظرنا اليه من زاوية «الذات المعدومة الشيء». وفعل العلم، بهذا المعنى، يتضمن مدلولَيْ كلمةِ «وُجُود»، اعني العلمَ وثبوتَ المعلوم. وفعلا فالموجود اسم مفعول من كلمة «وَجَدَ» التي تعني اللقاء بين الذات الواجدة أو العالمة بالموضوع الموجود أو المعلوم. والعدم المتقدم أو الشيئية التي للمعدوم هي هذه المعلومية الممكنة، أو

---

(144) الشفاء، الالهيات VI 2. ص 266 ـ 267. وتعني الجملة التي سطرناها ما بيناه سابقا (I.4 و5) : فكل ما يعطى للشيء يطرح من القادرية ؛ من هنا كان سلطان الايجاد، في الحالة الثانية، دونه في الحالة الأولى «ضعيفا قصيرا، مستأنفا».

عدم الامتناع الممكن للمعلومية التي تصبح، اذا أضفناها الى القادرية المطلقة التي للالاه، عدم امتناع الحصول لكل ما له من ذاته هذه القابلية. فاذا كان كل ما يقبل العلم، بلا تَنَاقُض، غيرَ ممتنع الوجود، وكان صاحبُ هذا العلم قادرًا على كل ما يقبل العلم بلا تناقض، صار لا فرق بين كون الشيء قابلاً للعلم، وبين كونه قابلاً للحصُول، وذلك لأن العالمية والقادرية كلتاهما أمرٌ واحدٌ في ذات الالاه. فنكون بذلك قد عدنا الى الحل الكلامي، وبصورة أدق الى الحل الاعتزالي ـ البهشمي، كما رأينا (4.I و5).

وفعلا فهذه الأمور التي هي «ذوات معدومة»، قبل وجودها، لا تقوم بمادة خارج العقل الالهي ـ مثل الوجود بالقوة الأرسطي ـ، ولا تقوم بذاتها ـ مثل الوجود المثالي الافلاطوني. بل هي قائمة بالعناية الالهية كامكانات، أو عدم امتناع مقدور عليه[145]، ومتقدمة تقدما ذاتيا لا زمانيا على الوجود العارض لها بعد الإحداث : «فالحيوان مأخوذٌ بعوارضه هو الشيءُ الطبيعيُّ. والمأخوذ بذاته، هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدمُ من الوجود الطبيعي. تقدُّمَ البسيط على المركب. وهو الذي وجودُه بأنه الوجودُ الالهي، لأن سبَبَ وجوده، بما هو حيوانٌ، عنايةُ الله تعالى. أما كونُه مع مادة وعوارض ـ وهو الشخص ـ، وان كان بعناية الله تعالى، فهو بحسب الطبيعة الجزئية»[146].

فما هي اذن طبيعة هذا الممكن بذاته، والذي له من ذاته كونُه لا يكون الاّ بعد العدم ؟ ما معنى أن هذا «الكون ـ الذي ـ لا ـ يكو ن ـ الاّ ـ بعد ـ العدم» هو وجودٌ بالعناية الالهية ؟ فهل يُعقل أن نجمع بين أسْمَى درجات الوجود، الوجود بالعناية

(145) ويحق لنا أن نستعمل هذه العبارة لأن ابن سينا قد استعمل مقابلها عندما تحدث عما هو «غير مقدور عليه» في هذه الذوات الممكنات، اعني كونها هي ما هي، وخاصة كونها لا تكون الاّ بعد العدم، اي كونها ليست واجبة، اي كونها غير الذات الالهية التي هي الوحيدة المتصفة بوجوب الوجود ؛ راجع الهامش 140 من هذا الفصل.

(146) الشفاء، الالهيات، I.V، ص 204 ـ 205.

الالهية، وصفة الامكان والعدم السابق على الوجود العارض في الطبيعة ؟ هل صار الوجود العارض في الطبيعة يوصف بالوجود والوجود في العناية الإلهية المتقدم عليه والشارط له يوصف بالعدم ؟ هل أصبح المرور من الوجود المثالي الى الوجود الحسي الطبيعي ارتفاعا في الرتبة الوجودية بعد أن كان عند أفلاطون انحطاطا ؟

وبيّن أن الوجود الطبيعي أو العالمي الذي لهذه الذوات الممكنة القائمة بالعناية الالهية، لا يعني أنها، بعد الحدوث، تصير في غِنًى عن العناية الالهية التي تمدها بالقيام. واذن فالقيام بالعناية، قبل الحدوث وبعده، هو هو ؛ وهو غير الوجود العارض، وهو كذلك غير العدم الذاتي للماهيات. فكيف يمكن أن نحدد طبيعة هذا القيام بالعناية بما هو علم، وقدرة، وارادة الهية شارطة لقيام الأشياء، سواء قبل وجودها الطبيعي، أو خلاله ؟ لعل المقارنة مع أصناف الوجود الأربعة التي حددناها للكلي في المراحل السابقة ستساعد على فهم هذه المنزلة السينوية : الوجود المثالي الموجب (أفلاطون)، والوجود المثالي المسلوب (الاعتزال)، والوجود بالقوة الموجب (أرسطو)، والوجود بالقوة المسلوب (الأشعرية)[147].

(147) ميّز ابن سينا بين هذا الضرب من الوجود بالعناية الالهية الذي لا يتصف لا بالكلية ولا بالشخصية، رغم لزوم أحدهما له في الوجود، عن الكلي بالمعنى الطبيعي - أي النوع المصحوب باللواحق العرضية للوجود اللازم له في الطبيعة -. وعن الكلي بالمعنى الذهني الذي عرفه بكونه «هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن أن يقال على كثيرين». (الشفاء-الإلهيات، V .1، ص 196). وهو كذلك الكلي الذي يكون من جنس كلية الحيوان بشرط لا شيء آخر والذي وجوده في الذهن فقط (V .1، ص 204).
فأصبح للكلي معان ثلاثة :
(1) * الكلي بشرط شيء آخر : الكلي الطبيعي.
(2) * الكلي بشرط لا شيء آخر : الكلي الذهني - «ويجب أن يكون الكلي المستعمل في المنطق وما أشبهه هو هذا اي لا يمنع نفس تصوره عن أن يقال على كثيرين».

فلقد اتضح لدينا أن منزلة الكلي المشائية ومنزلته الاعتزالية وطيدتا الصلة، وأن منزلة الكلي الصفوية ومنزلته الأشعرية وطيدتا الصلة كذلك (I.II - 4). ولم يبق الآ أن نتبيّن التلاقي الحاصل بين هذه المنازل والمؤدي الى ضرورة الانفجار. وفعلا، فاذا كانت الذواتُ الممكنة، بما هي «معدومات أشياء» أو «مثل سوالب»، حطّا من منزلة المثل الموجبة (حاجتها الى ما تقوم به)، الى ما دون منزلة المثيل، حيث تصبح ذواتٍ حاصلةً بما هي موجوداتٌ أشياءٌ (اذ ينضاف الوجود الطبيعي للوجود بالعناية الالهية الذي لو توقّف،

. . . .

(3) * الكلي - او الوجود بالعناية الالهية - الذي لا يتصف لا بالكلية ولا بالشخصية من حيث هو هو، وإن كانت الكلية تعرض له وهو «الكلي لا بشرط شيء آخر. وهذا هو الذي يوجَد في الاعيان، حتى وان قارنته من خارج الاف الشروط ». «واما الحيوان مجردا لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان، فانه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج. فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا، بل هو الذي في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجودة في الاعيان. وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال، فهو في حدّ وحدته التي بها هو واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط آخر، وان كانت تلك الوحدة زائدة على حيوانيته. ولكنها غير اللواحق الاخرى «(الالهيات، I.V. ص 204). وعبارة «من خارج» لا يقصد بها من خارج الذهن، بل يقصد بها من خارج تلك الذات، اي ان اللوازم العرضية وغيرها من اللواحق، لما كانت ليست من المقومات، فانها تكون في علاقتها بهذه الذات طارئةعليها من خارج. فتصبح بذلك الذوات - الحيوانية، الانسانية الخ..... - بؤرا لها داخل هو هي بما هي هي، مؤلفة من مقوماتها، أو من مقومات ماهيتها التي لا دخل للوازم والأعراض اللاحقة فيها. ولها خارج هو شرط تعلق هذه اللوازم والاعراض بها. و اللقاء بين الخارج والداخل يكون طبعا بعد الإحداث. ولكن أليس لهذه الذوات لبعضها مع البعض تعلقات بدونها لا يكون الحمل ممكنا (أفلا طون السوفسطائي) أم ان هذه الذوات ذرّات وجودية هي الماهيات في القيام بالعناية الالهية ؟ ولكن ما معنى كونها عَدُوماً ؟ حسب ما يتبين من جمع هذا المعنى للوجود بالعناية والعدم،أو خاصية الكون بعد العدم، عند التأييس، يجعل هذه الماهيات أو الذوات التي هي ذوات بلا شرط شيء آخر، أو اعيان، غير العدم الذي هو خاصية كونها معلولة الوجود بالغير، أو كونها غير واجبة بالذات، بل هو الوجوب بالغير اي بالواجب، وهو المفهوم المتناقض الذي يرفضه ابن رشد. فيصبح مفهوم العناية الالهية الذي به تقوم الموجودات التي ليس لها من ذاتها الوجود هو ايجابُ «ما - لا - توجبه - ذاته». ويكون العدم مقصورا على كونه غير الوجود الو اجب، اي غير الالاه، رغم أنه لا قيام له الآ بالقيومية الالهية.لهذه العلة، كان التعليل الايجادي مصاحبا للموجود ما ظل موجودا، عينا كان أو نوعا. ولو رجعنا في ذلك الى مشكاة الأنوار، لا تضح لنا مدلول هذا التلازم بين الوجود والعدم، بل حتى التسمية تصبح واضحة.

. . . .

بعد الإحداث، لانعدام الحدَث)، فهل يعني ذلك أن الذوات أو الماهيات الممكنة هي الوجود بالقوة، وأن الحصول هو الوجود بالفعل ؟ أم ان هذا الخط لم ينزل الى حدود جعل الذوات مُستمدَّةً قِوامَها من المادة المنفعلة، بل من الصورة الفاعلة ؟ وبذلك يصبح ما به القِوام أو الشيءُ الحاملُ ذاتًا فاعلةً، وليس موضوعًا منفعلا. وهذه الذات التي لها خاصيةُ الصورة الفاعلة، بما هي حاملةٌ للذوات الممكنة، أو بما هي العنايةُ مصدرُ القوام، صارت عَالَم مُثُلٍ «ديناميكيا»، أو ذاتًا كل ما عداها ليس الاّ مُحققًا لما يقوم بذاتها (الفارابي)، أو بعنايتها (ابن سينا). فينتج عن ذلك :

1) أن الأمر الذي يؤدي وظيفة عالم المثل الافلاطوني صار الذات الالهية بما هي فاعلية تقوم بعنايتها الممكنات، حال عدمها وحال وجودها، لكون ماهياتها لا تتضمن بالذات وجوب الوجود. واذن فليس الوجود العالمي (أو الطبيعي بلغة ابن سينا) حاصلا عن افاضة صورة على مادة

. . . .

فما اطلق عليه ابن سينا اسم الوجود بالعناية الالهية، سماه الغزالي وجه الشيء الى ربه. وما سماه ابن سينا صفة الذات غير الواجبة أو صفة الكون بعد العدم، أطلق عليه الغزالي وجه الشيء لذاته. وما كان التعليل الوجودي لغير الواجب ملازما له ما ظل موجودا (وهو معنى الخلق المستمر)، لو لم يكن العدم الذاتي كذلك ملازما له، ما ظل موجودا. والعدم الملازم هو الوجه الى الذات، والوجود الملازم هو الوجه الى الرب بلغة الصوفية. فلا عجب عندئذ، اذا وجدنا أن عنوان هذا الفصل هو في «حل ما يُتشكك به على ما يذهب اليه أهل الحق من أن كل علة هي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية» (الالهيات 2.VI، ص 264). فأهل الحق هو من أسماء العلَم التي تُطلق على المتصوفة. ولا عجب كذلك اذا أصبحت الماهيات، هي بدورها، مختلفات بالتدرج من الوجوب الى الامكان، اذا تعلق الشأن بعلاقة العلّية في ايجاد الواجب للممكن : «فاذا كان ما يُفيده الفاعل هو نفسَ الوجود والحقيقة، فحينئذ يكون المفيدُ أولى بما يفيده من المستفيد» (3.VI، ص268) «..... اذ هو بيّن انه لا يمكن أن يساوي المعلول العلة، اذا كان المعنى الذي تُعطيه العلةُ للمعلول نفس الوجود. فمفيد وجود الشيء من حيث هو وجود أولى بالوجود من الشيء» (3.VI، ص 270). واذن فالوجود بالعناية عدم من حيث وجهه لذاته، ووجود من حيث وجهه لربه. وهو، بهذا الوجه، من الحضرة الالهية، بالمعنى الصوفي للكلمة.

متقـدمـة. بل هو تَأييسٌ بعـد لَيْسَ، يَبْقَى الأيسُ فيـه، دائمًا، العناية الالهـية، والليسُ هو مغايرةُ الماهياتِ للوجودِ الساري فيها؛ وليس هو كذلك افاضة وجود على صور متـقـدمـة، انما هو تعيّن ذاتي لما في ذات الله أو لما هو بعنايته، بحكم ايجاب الواجب للممكن أو لغيـر الممتنع. واذن فهـذه الذوات الممكنات أو التي ليس لهـا من ذاتها الوجـوب، ليست، بما هي مـعـقـولات الهية، أمورًا خـارجةً ينفعل بها العلم الالهي، بل هي أفعالُه الممكنةُ، او غيرُ الممتنعة، بما هي مصاحبة لمعقولاتها مصاحبةً دائمةً، ما فلت موجودةً مع عدم العكس؛ «فإذا ظهـر أن وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهيـة، لا من حيث هو «بَعْدَ - مـا - لَمْ - يكن»، أي من حيث كونه ذا طبيعة تقتضي أن يكون ممكنَ الوجود لا واجبَهُ، فذلك الوجـود، من هذه الجهـة، معلولٌ مـا دامَ مَـوجـودًا»[148]. والوجـود بالعناية الالهيـة للذوات الماهيات الممكنات، بما هو علمٌ الهيٌ متقدّمٌ على وجودها الذي يعرض لها، بعد الإحداث، وبَاقٍ مـلازمًـا لهـا مـا ظلت مـوجـودةً، هو الذي يُصبح موضوعًا للعلم اللاحق، علم الانسان. وبفضله يصيرُ هذا الوجود وجودًا تَعْرِضُ له الكليةُ الذهنيةُ.

وعندئذ يكون الالاه الذاتَ التي تقوم بها ذوات الأشياء، بما هي ذواتٌ ليس لهـا من ذاتها القِـوام، أو هي القـيـامُ في كل الأشيـاء، قبل وجـودها، وخلاله، وبعده، ان كان وجودُها زمانيا، وقبله ومعه بالذات. فيكون الوجود العـالمي، من ثمَّ، تجليا للذات الالهـية أو - على الأقل - لصفة العناية التي تمده بالقيام أو بالوجوب بالغير. واذن ليس القَوِيُّ موضوعًا منفعلا، بل هو ذاتٌ فاعلةٌ. وبذلك يقترب ابن سينا من الاعتـزال، ومن الافلاطونية، بشـرط تحوّل عالم المثل من «عـالم جواهر ساكنة» الى «ذاتِ - عالَم - فـاعلة»، أو، بصورة أدق، ذاتٍ فعلُها التَّجَوهُرُ الذاتيُّ في الوجود العالمي، الذي يصيّره الاهيًا ببعده الذاتي الفاعل، وعاليًا ببعده الموضوعي المنفعل؛ وذلك ما يؤول في الأخير الى نظرية وحدة الوجود.

---

(148) الشفاء، الالهيات L. VI، ص 263.

2) أما التصور الصفوي المرتبط بالتصور الأشعري، فقد عكس الأمر نافيا بأن يكون للذوات أو للماهيات شيئيةٌ قبل الوجود، ومؤكدا الصفات الموجبة للذات الالهية. مما يُفيد بأن الذوات التي ستحصل لا يُنسب اليها حتى هذه الماهيات السوالِب. بل هي عديمة القيام الذاتي، لا في موضوع مادي، ولا في الذات الالهية، قبل حصولها. وهي، عند الحصول، ليس لها من ذاتها لا الماهية ولا الوجود، بل كل ما لها هو من الذات الالهية التي تُعطيها مقوّمات الماهية والوجود : اذ لا فرق بينهما.

ولا يمكن أن نفهمَ قابلية الجمع بين الحلّيْن المشائي والصفوي، وأساسيْهما الاعتزالي والأشعري، الاّ اذا وضعنا مفهومًا وسيطا بين «شيئية المعدوم»، بما هي الذات الممكنة أو الماهية غير الواجبة، وغير الممتنعة بذاتها، «وتَشْييئ المعدوم»، جمعا «للتعيُّن» غير الفاعل في الذات الالهية، «والتعيين» الذي لا ينفي المعقولية ليعوّضها بالتحكم الالهي. وهذا المفهوم الوسيط هو الممكن الخاضع لمبدأ العدل، أو لمبدأ المناسبة بينه وبين الواجب. فالواجب الوجود، أو الالاه . بما هو ذات فاعلة للوجود في الممكن الوجود أي في كل ما عداه . لا يفعل الاّ ما يناسب ذاته، أعني الوجود الممكن الذي لا يتناقض مع ذاته، والذي لا تتناقض مكوناته فيما بينها. انه اذن مبدأ المناسبة مع واجب الوجود، ومبدأ المناسبة بين جميع الممكنات فيما بينهما حتى يتألف منها عالم. وفعلا فالشيء الوحيد الذي لا ينسبه ابن سينا الى العلة الفاعلة للوجود، هو كون الوجود المفعول ذا صفة تجعله لا يكون الاّ بعد العدم، أي أنه ليس واجب الوجود : أي كونه غير الالاه. واذا كان ما فيه مغاير للالاه عو عدم امتناعه، فذلك يعني أن الماهية نفسها، بما هي ليست فقط الممكن غير المتنع، بل الممكن العين المحدّدة من حيث المقومات، تُنسب الى الالاه، اذ أن عدمَ

الامتناع وعدمَ الوجوب خاصيتان لا تكفيان لتعيين الممكن الذي يحصل. فكون الممكن الذي يحصل غيرَ ممتنع وغيرَ واجب ليس كافيا لئلا يكون محتاجا الآ الى الايجاد لكي يحصل، بل لا بد من أن يُصاحب هذا الايجادَ تَحَدُّدَ ما سيتعلق به الايجاد، أي الذات. واذا لم تكن هذه الذات المحدّدة، الشارطة لحصول ما ليس بواجب واجبة، فلا بد أن تكون مُبْدَعَة، والاّ فبمجرد تحددها تكون قد حصلت، وهي من ثم واجبة. فكون الذات ذاتا لا يمكن أن يُقتصر فيه على مجرد السلب الذي يكون ذاتًا بدون الوجود، بل ان كون الذات ذاتًا وجودٌ ، فإما أن الايجاد يتعلق أيضا بذاتية الذات، بالاضافة الى وجودها، وإمّا أنه لا يتعلق بأيٍّ منهما. والحل الذي اختاره ابن سينا يُصبح مفهوما، اذا ميزنا عدم الوجوب المخصّص للماهيات الممكنة عن عدم الوجود المنسوب الى المعدومات الأشياء بالمعنى الاعتزالي، فأبرزنا الاضافة التي أزالت عنه التناقض، فمكّنَتْ من تجاوز الخلاف الاعتزالي الأشعري، اذ الماهياتُ غيرُ الواجبة قابلةٌ للتصوُّر، وهي محدثة، بما هي تحدُّدٌ معيّنٌ لا يمكن أن يكون مجرّدَ سَلْبٍ، خلافا «للمعدوم الشيء» اذا أعطينا للكلمتين مدلولَهما المطلق، لتنافي وجود الثاني، وعدم الأول. وبذلك لا يكون فعل الايجاد متعلّقا بالوجود بما هو عرض لازم يلحق الماهية، بل بالماهية نفسها، بما هي تحدد موجبٌ، من صفاته أنّه ليس واجبًا بذاته، وغيرُ غَنِيٍّ عن العلة. وهذا هو شرط التجلي الالهي : اذ بدونه يكون كل شيء مثله واجبَ الوجود، فتزول المغايرة، ويُصبح الوجودُ غيرَ مشهودٍ، أمّا بفضل ذلك، فان وحدةَ الوجود، مع تعدُّد الماهيات، تطابقُ وحدةَ الشهودِ، اذ تبقى وحدة الوجود رغم انقداده الى شاهد ومشهود.

ويقتضي هذا التوفيق بين الحلين الفلسفيين والحلين الكلاميين في نسق ابن سينا، أمريْن :

(1) الأول : أن تكون الذوات بما هي ماهيات لا تتصف بذاتها لا بالوجود ولا بالعدم، لأنها المقدورُ المعيَّن، بما هو غيرٌ ممتنع لذاته، وقابلٌ للحصول بحكم ذلك التعيُّن الماهوي الذي صار له بفعل الخلق المطلق ابداعًا للذات ولوجودها بالعناية الالهية، من دون الأعراض واللوازم الطبيعة أو معها.

(2) الثاني : أن تكون الذوات الممكنة، بما هي ماهيات، عرَضَ لها الوجودُ الطبيعي الذي لا يُغني عن الوجود بالعناية الالهية (المراد من المقدور)، بما يصيّرها واجبة الوجود بالغير.

ومعنى ذلك أن جميع الموجودات، من حيث هي موجودات عالمية، ممكنةٌ من حيث كونُها ما هي أولاً، ومن حيث وجودُها ثانيًا، ومن حيث عدمُ كونِها غيرَ ما هي ثالثًا، ومن حيث عدمُ عدمِ وجودِها رابعًا، وذلك بالمقارنة مع موجودٍ واجبٍ يمتنع تصوُّره على غيرِ ما هو عليه، أو تصوُّره غيرَ قديم.

فاذا صح تأويلنا هذا لمنزلة الكلي السينوية، فان أدنى فاعلية غير الفاعلية الالهية ستكون مزاحمةً لها، وستكون العلاقةُ بين الذاتيْن الالهية والانسانية علاقةَ تمانُعٍ أو تزاحُمٍ، اذا لم يُصاحب ذلك نوعٌ من تحديد المجال الخاص بكل منهما : فاعليةٌ الهيةٌ مقوِّمَةٌ للموجودات، وفاعليةٌ انسانيةٌ مقوِّمةٌ لعلمها. وكلتاهما تنتسب الى اللامتناهي الروحي الذي تخلو منه التعيّنات الطبيعية لمفعولاتهما. وذلك هو معنى القوة بالنسبة اليهما جميعا، قوة العناية أو العلم

المبدع الالاهيين، وقوة العلم الانساني الذي يتضاعف في «شهود شهوده الى ما لا نهاية»، وهو كلي بالاضافة الى جزئياته الخارجية، ولكنه جزئي باعتباره أحدَ الموجودات، حتى وان كان ذهنيا[149] «ولأن في قوة النفس أن تعقل وتعقل أنها عقلت، وتعقل أنّها عقلت أنها عقلت، وأن تركب اضافات في اضافات، وتجعل للشيء الواحد أحوالا مختلفة من المناسبات الى غير النهاية بالقوة، فيجب أن لا يكون لهذه الصور العقلية المترتب بعضها على بعض وقوفٌ، ويلزم أن تذهبَ الى غير النهاية، لكن تكون بالقوة لا

(149) ابن سينا، الالهيات I.V. ص 209 ؛ «وإنما تعرض الكليةُ لطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني [إحالة الى كتاب النفس]. فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي، وكلّيتّه لا لأجل انه في النفس، بل لأجل انه مَقيس الى أعيان كثيرة موجودةٍ أو متوهّمَةٍ، حكمها عنده حكم واحد. وأما من حيث إن هذه الصورة هيئة في نفس جزئية، فهي أحدُ أشخاص العلوم أو التصورات ؛ وكما أن الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا، فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا. فمن حيث إن هذه الصورة صورةٌ ما في نفس ما من صور النفس، فهي جزئية ؛ ومن حيث إنها يشترك فيها كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة التي بينا فيما مضى (I.V. ص 195) فهي كلية».

واذن فهذه الصور الذهنية بما هي أحد أشخاص العلوم، وكموجود جزئي لها هي بدورها كلي تكون جزئيات «ما صدقه» الصورّ التي في النفوس الأخرى. فيوجد اذن الكلي بالاضافة الى الأعيان الخارجية، والكلي بالاضافة الى الأعيان الذهنية.

وهذا النوع الثاني من الكلي، بما هو صورة لصور الأعيان الحالة في الأذهان، هو بدوره صورةٌ ـ عينٌ قابل لأن يكون موضوع تصور، وذلك الى ما لا نهاية له.

وهذا اللاتنامي العلمي بالقوة مماثل للعلم الالهي أو العناية المحدثة للموجودات بفارق كون العناية بالفعل دائما.

بالفعل[150]،[151]. ان العلوم، بما هي موجودةٌ، جزئياتٌ، وبما هي علوم لمعلوماتها كليات، مما يجعل النفس محل الكليات الأعيان العلمية كما كانت العناية الالهية محل الكليات الأعيان الوجودية. والفرق أن هذه مقوِّمة للأعيان الوجودية، وتلك مقومة للأعيان العلمية فقط، بفضل قوامها المستمد من العناية الالهية التي تقومها بما هي احدى الذوات الموجودة.

وهكذا تتولد الفاعلية الذاتية المطلقة والفاعلية الذاتية النسبية، والأولى إلاهية، والثانية انسانية. وكلتاهما تمثلان نموذجا ومصدرا لموضوعها، الأولى للموجودات، والثانية للمعلومات.

(1) فاعلية الذات الالهية، بما هي الذات المبدِعة ابداعا مستمرا، أو بما هي عناية حافظة للموجودات العالَمية حتى عندما تكون ذاتَ وجودٍ طبيعي بما في ذلك الذات الانسانية وتصوراتها.

(2) فاعلية الذات الانسانية، بما هي الذات المبدِعة للصور الحالة في الذهن - وهي ضرب من الموجودات - ابداعًا مستمرا، أو بما هي عناية حافظة للموجودات الذهنية العالَمية، ويكتنفها كذلك أعراض طبيعية هي أعراض النفس العالمة. لكن هذا الحفظ مستندٌ الى الحفظ الأول ؛ لكون النفس محفوظةً بالعناية الإلاهية ومعها علومها.

(3) قيام الموجودات العالمية الذي يُوجد مع العناية ويُفقد بفقدانها، سواء تعلق الشأن بالأعيان الطبيعية، أو بالأعيان العلمية في الذهن.

---

(150) ويضرب ابن سينا أمثلة لذلك مستمدة من الرياضيات هي مثال الجذور الصم واضافات الأعداد، ومزاوجة عدد بما لا نهاية له من الأعداد، والمتواليات العددية بحسب نسبة معينة (Raison) الخ، ليبيّن معنى اللاتناهي بالقوة الذي يتصف به العلم الانساني وقوته على معاودة نفسه وتجاوزها موضوعا له ليكون دائما وراءها ؛ وهو نفس مثال الفارابي (I.II و2).

(151) الشفاء، الالهيات I.V، ص 210.

(4) اللاتناهي بالفعل للفعل الحافظ الأول، واللاتناهي بالقوة للفعل الحافظ الثاني. والأول هو العناية الموجِدة أو إفادة الوجود، وهو لاتناهٍ بالفعل ومطلق، لانه ايجاب للممكن بشِبْهِ ضَخٌّ للوجود في عدمه. أما الثاني فهو بالقوة وغير مطلق، لانه شُهُودٌ معرفي للو جود. وهو ليس له من الوجود الاّ شهود الوجود ، ذلك هو العقل الإنساني.

ولو كانت الذوات المعدومة المتقدمة، بما هي امكان الذوات الموجودة بعد حصولها، ذات قيامٍ ذاتي لاستغنت عن العلة بعد الإحداث ، حاجتها المستمرة الى العناية هي الخلق المستمر. ولذلك فهي غير القيام بالمادة الأرسطي، أو الوجودبالقوة، وغير القيام بالذات المثالي الافلاطوني، أعني أنها غير منزلتي الكلي الواقعيتَيْن، في حديْ الافلاطونية الحدثة.

واذ قد احتاجت هذه الذوات الى العناية الالهية تقوم بها وتوجدها، والى الذات الانسانية تعلمها (الأولى تعلمها فتُوجدها، حيث يكون العلم ايجادًا، والثانية تجِدُها فتَعْلَمُها، حيث يكون الوِجْدان علمًا) فان مسألةَ الكلي أصبحت مسألةَ العلاقة بين الذاتين الالهية والانسانية. ولم تبق مسألة علاقة بين الجواهر الواقعية والذات الانسانية ، الذات الالهية، بما هي مصدرٌ عناية للقيام الوجودي الذي للماهيات، والذات الانسانية بما هي مصدر عناية للقيام الوجداني الذي لها. العلاقة اذن بين علمين مُوجِدٌ، وواجد والجامع بين الايجاد الالهي والوجدان الانساني هو التجلي من الأول، والشهود من الثاني.

فهل الانسان نسخة من الالاه ؟ أيّهما المشبّه بالآخر الانسان بالالاه، أم الالاه بالانسان ؟ ذلك أنهما كلاهما فاعلان للكلي لا منفعلان به. فهل انتقلنا من الواقعية المطلقة (ببعديها المثالي والمادي عند افلاطون وأرسطو) الى اللاواقعية المطلقة (ببعديها السالب للمثالي الافلاطوني، اذ تصبح المثل هي بدورها حادثة، والسالب للمادي الأرسطي، اذ تصبح المواد هي بدورها مُحْدَثة) ؟ ذلك هو مدار الصراع في العهد الثاني الذي أعدّ إليه ابن سينا والغزالي في تأليفيْها اللذين بلغا نهاية الوصل للمابعد العقلي والنقلي، وفتحا بداية الفصل، فكانا لحظة الانفجار الفلسفي والديني في الفكر العربي ، أعني الانفجار المولّد للصفوية الثانية أو الاشراق، والمشائية الثانية أو الرشدية، والتصوفَ الثانيَ أو الأكبرية (خاصة) والكلام الثاني (أو الرازوية خاصة). وقد تعين هذا الانفجار في الصدام بين جديلتَيْ عهد الفصل، أعني جديلة الاشراق وتقازيح التصوف، وجديله الرشدية وتقازيح الكلام، اللتين تقابلتا تقابُلَ الذاتية المتعالية المطلقة ذات الحدّين الالهي والانساني، والموضوعية المتعالية المطلقة ذات الحدّين الجوهر المعلوم والجوهر العالِم. فكانت الجديلة الأولى جديلة وحدة الوُجود، والجديلة الثانية جديلة وحدة الشهود.

وبذلك لا يكون السعي لاحياء المنزلة الافلاطونية والمنزلة الأرسطية للكلي، من خلال ردّ السهروردي، ورد ابن رشد على المنزلة السينوية، سعيا الى اعادةِ وضعية المقابلةِ بينهما، في شكلها الذي كان لها بينهما، بل في شكلٍ جديدٍ هو شكل المقابلةِ بين الذات التي تتجَوْهَرَ بجوهر تَجَلّ في العالم وجودًا، وفي الانسان وجْدانًا أي «وجودا ـ علما» هو طبيعة الذات الانسانية

(الاشراقية والتصوف الثاني)، والجوهر الذي يَتَذوّت[152] تَذَوُّتَ تَفَعُّلٍ في الالاه وجودًا، وفي الانسان وِجْدانًا أي «وجودا ـ علما» هو الذات الانسانية (الرشدية والكلام الثاني)، وذلك في محاولة لتجاوز التقاطُب الثابت في الافلاطونية (بين المثال والمثول) والتقاطب الثابت في الأرسطية (بين الفعل المطلق اللامبالي والعالم). لذلك صار المسعى ذو الميل الافلاطوني (الاشراق والتصوف) يدور حول نظرية وحدة الوجود، بما هو ذات تتجلى تَجَلّيَ تَمَوْضُعٍ بالأشكال التي سندرسها في الفصل الأخير من هذا الباب؛ وصار المسعى ذُو الميل الأرسطي (الرشدية والكلام) يدور حول نظريةِ وحدةِ الشهودِ، بما هو موضوعٌ يَتجلّى تَجَلّيَ تَذَوُّتٍ بالأشكالِ التي سندرسها في نفس الفصل.

لقد ادخل الانفجارُ اذن الحركيةَ على المقابلات الثابتة في الافلاطونية (المثال، المثول، المثيل)، والأرسطية (العقول، السماء، الطبيعة)، في مفهوم واحد هو وحدة الوجود بما هو ذاتٌ تَتَمَوْضَعُ أو وحدته بما هو موضوعٌ يَتَذَوّتُ. فأصبح مدار التفلسف، في التصوف والاشراق، حول هذا التجلي ـ التعيّن في الوجود العالمي والوجود الانساني، بما هو تحقق وادراك، كما

---

(152) لقد استعملنا مصطلح التذوت اشتقاقا من «ذات» ولم نعلل هذا الاستعمال الى حدّ الآن، وذلك لأن المصطلح ليس من احداثنا بل هو من احداث أبي مطيع مكحول النسفي في كتابه «الرد على أهل البدع والأهواء الضالة المضلة» باب الوهمية ص 73 نهايتها ص 91 من تحقيق Marie BERNARD حيث جاء : «وقالت الجماعة محال أن يكون شيئا الاّ له ذات، وما لا ذات له لا شيء له. فان الله لا يثيب ولا يعاقب بغير شيء بل الحسنات كلها مُذَوّتٌ بِتَذوُّتِ المُذَ وّتِ، وكذلك كلام الخلق مذوت. فمن زعمَ أن كلام الخلق ليس مذوت ولا كلام الخالق فقد مثلّها وشبهها فهذا ضلالة وبدعة. وليس كما قال بل كلام الله مذوت لانه مخلوق ...» ونحن قد استعملنا ذات بمعنى ما يقابل الموضوع، مع الاستناد الى هذا الاشتقاق. Annales Islamologiques t: XVI, 1980 pp 39-126.

أصبح مداره، في الكلام والرشدية، حول هذا التجلي ـ التعيّن في الوجود الالهي والوجود الانساني، بما هو تحقق وادراك. فاشترك الموقفان في الغاية وتقابلا في البداية :

الأول يذهب من الذات الالهية الى الذات الانسانية، بعد العالم؛

والثاني يذهب من العالم الى الذات الانسانية، بعد الاله.

فتحددت، بدقة، «المنزلة ـ البرزخ» للعلم الأسمى، أعني علم نفس المعرفة الانسانية التي صارت نموذجَ الايجاد والادراك، بعد أن كانت نموذج الوجود والمدرَك. وفي الحالتين صارت الفعالية الذاتية، للذات المُتوضعة، أو للموضوع المُتَذوّت، جوهرَ الاشكالات الفلسفية، وهو ما أعد لتجاوز الافلاطونية المحدثة وللقطع معها قطعًا يؤذن بعهد جديدا اقبل عليه العقل الانساني خلال نضوج المرحلة العربية منه.

III . 3 . منزلة الكلي من خلال التناظر العكسي بين مخمس الإشراق والتصوف ومخمس الرشدية والكلام

لقد شرحنا سبب الربط بين التصوف الثاني والاشراق، عندما حلّلنا معنى النقلة من الوصل الى الفصل، في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين. والآن نحدّد مضمون المنزلة التي ينسبانها الى الكلي. فهذه المنزلة متعددة، رغم وحدتها. انها تمثل تقازيح قوس شديدة الشبه بمثيلتها التي افرزت، عند اليونان، الحل الأفلاطوني، بما هو تأليف لمكونات تذهب من السيلان الأبدي الهرقليطي الى الواحد الصمد البارمينيدي، بتوسط الكثرة المادية الديموقريطية، وكثرة العناصر العقلية الافلاطونية[1].

ورغم أن ابن تيمية، في سعيه الى تيسير الرد على ابن عربي، قد أرجع التصوف الثاني كله الى مذهب واحد يمثله، حسب رأيه، أحذقهم وأكثرهم جراة، أعني التلمساني[2]، فان مكونات المذاهب الصوفية، لا يمكن أن تُردّ الى

(1) ولعل افضل عرض توضيحي لهذه العلاقات بين المذاهب التي أعدت للافلاطونية هو عرض ارسطو في الفصل السادس من مقالة الألف الكبرى من الميتافيزيقا. ويمكن الرجوع كذلك الى بول تانوي، مثلا Paul TANNERY; Pour l'histoire de la science hellène Gauthier - Villars, Paris, 2è ed. 1930.
لتحديد طبيعة العلاقة بين المذاهب المتقدمة على نسقي الفلسفة اليونانية الأساسيّيْن، أعني الافلاطونية والأرسطية اللتين مثلتا الغاية الحد في الافلاطونية المحدثة العربية كما كانتا دائما في مثيلاتها الهلنستية واللاتينية وحتى الجرمانية.

(2) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص 43 : «ولهذا فان كل من كان منهم اعرف بباطن المذهب وحقيقته، كان أعظم كفرا وفسقا كالتلمساني. فانه كان اعرف هؤلاء بهذا المذهب والخبرهم بحقيقته .... وكذلك ابن سبعين كان من أيمة هؤلاء». وكذلك ص 48 من نفس المرجع : «ولهذا كان التلمساني أحذق منهما (من ابن عربي والقونوي)، فلم يثبت شيئا وراء الوجود».

الوحدة المستثنية للتعدد باعتباره فاقدا للدلالة والمعنى[3] بل ان جميع مكوناتها مفيدة، في تحديد منزلة الكلي الجامعة بين هذه المذاهب التي يمكن، كما سنرى، اعتبارها توابع أو مصادر للاشراق[4].

ان مفهوم وحدة الوجود الصوفية لا يجب أن يُخفي عنّا خاصيات المنظومة الفلسفية العميقة التي تستند اليها النظريات الصوفية المحددة لمنزلة الكلي تحديدًا يسلك سبيل تخليص المنزلة الأفلاطونية من تأثير المنزلة الأرسطية في الافلاطونية المحدثة العربية، وسبيل تخليص المنزلة الانجيلية من المنزلة التوراتية في الحنيفية المحدثة، ومن ثم تحديدا يسلك سبيل توحيد الفلسفة والدين توحيدًا مطلقًا، يَعْتبر ما يختلفان به ثانويا في كليهما، لكون البعد الافلاطوني من الافلاطونية المحدثة والبعد الانجيلي من الحنيفية المحدثة ليسا الاّ الوجه الطبيعي والشريعي من الحقيقة الصوفية. لذلك يتحقق، في هذه

---

(3) وفعلا فقد صنف ابن خلدون المدارس الصوفية، في كتابه شفاء السائل لتهذيب المسائل بطريقتين كلتاهما تحافظ على تعدد التصوف. والأولى تصنفه بحسب درجات المجاهدة (الفصل الثاني، نظرية المجاهدات الثلاث). والثانية تصنف المذاهب الصوفية التي نشأت في الدرجة الأخيرة، درجة الكشف فميز بين مذهبين أساسيين هما اللذان اعتبرناهما صنفي التصنيف الذي سنعتمده في دراستنا بعد ابراز تفرع كل منهما الى فرعين : «رأي أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والحضرات، ثم رأي أصحاب الوحدة، وهو رأي أعز من الأول في مفهومه وتعقله»، ص 51 ـ 52. وهذا التصنيف يوافق كذلك تصنيف المقدمة، فصل التصوف من الباب السادس.

(4) وطبعا لا يتعلق الشأن بالتوالي في الزمان أو بالمدارس بمعناها الاصطلاحي، بل بالمعنى الذي يعنيه السهروردي عندما يقابل بين التجربة بالمعنى الذي لها في علوم الطبيعة العقلية، والتجربة بالمعنى الذي لها في علوم ما وراء الطبيعة الصوفية : «وكما أنا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض أحوالها ثم بنينا عليها علوما صحيحة ـ كالهيئة وغيرها ـ فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء ثم نبني عليها»، حكمة الاشراق ص 13. وبهذا المعنى فانّ جميع المذاهب الصوفية تعود الى الاشراق أو هو يعود اليها اذا اعتبرناه صياغتها الفلسفية.

المذاهب، التساند والتوازي بين العالم الطبيعي، بما هو منظومة رموز وآيات دالة على الالاء والعالم الشريعي بنفس الحيثية. والمرموز الواحد في الآيتين هو الوجود الالهي الحال فيهما عامة، وفي الانسان بما هواياهما وقد اتحدا ثانيا، وخاصة في الامام والولي، بما كان كل منهما انسانا كاملا.[5] فكيف سيُثبت المتصوفةُ وحدةَ الوجود هذه ؟ وكيف سيحدّدون منزلة الكلي، بما هي وحدةُ الكثير، سواء كان الكثير يعني تعدد أشخاص النوع، أو تعدد مكونات الماهية (وحدة الماصدق، أو وحدة المفهوم) ؟ وكيف يمكن أن نُفسّر ذلك تفسيرًا مّفيدًا في معالجة مسألة الكلي وجود يا ونظريا وعمليا، وذلك بالاستناد الى العناصر التي توصلنا اليها، وبالعلاقة مع المنازل المتضامنة التي تحدّدت في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، والى الوصف الوارد عند ابن تيمية وابن خلدون ؟[6].

* * * *

يمكن أن نقدم الحل، بعرض منهجي، على المنوال التالي. فالاتجاهان الممكنان، منطقيّا، لاثبات وحدة الوجود، يكونان :

I ـ اما بنفي أحد طرفي التقابل بين الوحدة والكثرة، بتحميل الانسان مسؤوليته ونسبته اليه. وذلك بالصورة التالية :

---

(5) راجع يوسف، زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية بيروت 1988 الباب الثاني، الانسان الكامل ص 65 ـ 151.

(6) ذلك أن دراسة التصوف والكلام لذاتهما ليسا موضوعنا ؛ بل ما يعنينا منهما هو دورهما في الفلسفة ودور الفلسفة فيهما، وهو الدور المزدوج الذي يرد عليه فيلسوفا الغاية ابن تيمية وابن خلدون في سعيهما الى اصلاح العقل النظري وما بعد الطبيعة من أجل العمل (الأول)، والعقل العملي وما بعد التاريخ من اجل النظر (الثاني). ومن ثم فان ما نستند اليه من أعمال صوفية وكلامية سيكون مقصورا على الحد الأدنى الذي يساعدنا على فهم هذا التطور والعرض المؤسس له.

I ـ 1 ـ نفي الكثرة ونسبتها الى الوهم الانساني[7] تخليصا للحقيقة الواحدة منها. ولعل المثّل الرئيسي لهذا الرأي هو ابن سبعين[8].

I ـ 2 ـ نفي الوحدة المغايرة لهذه الكثرة ونسبتها الى الوهم الانساني، تخليصا للحقيقة السيلانية من الوحدة الجامدة[9]. ولعل المثل الرئيسي لهذا الرأي هو التلمساني[10].

II ـ أو بقبول طرفي المقابلة واعتبارهما مظهرين لمبدأ ثالث يتجاوزهما وهو يتجلى فيهما، تجليا لا يمكن أن ننسبه الى وهم الانسان.

II ـ 1 ـ اثبات أن التكثر العقلي والحسي ليس في المعرفة فقط، بل هو تكثر صوري ومادي وجودي للذات الالهية الواحدة مع تقديم الثاني على

---

(7) ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس، الفصل السابع عشر ص 870 ـ 871 «وغالطوا أصحاب الوحدة المطلقة في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل، بأن ذلك من المدارك البشرية، وهي أوهام. ولا يريدون الوهم الذي هو قسيم العلم والظن والشك، وانما يريدون أنها كلها عدم في الحقيقة ووجود في المدرك البشري فقط. ولا وجود بالحقيقة الاّ للقديم لا في الظاهر ولا في الباطن، أي في الظاهر وفي الباطن كلاهما».

(8) ابن سبعين، كتاب الاحاطة، تحقيق الأستاذ عبد الرحمان بدوي، صدر بصحيفة معهد الدراسات الاسلامية في مدريد، المجلد الخامس 1957 العدد 1 ـ 2 صفحات 11 ـ 34. وخاصة ص 7 و 8 : تعريف الاحاطة أو الواحد الحق المحيط.

(9) ابن تيمية، الرد الأقوم ص 48 : «ولهذا كان التلمساني، أحذق منهما (ابن عربي والقونوي) فلم يثبت شيئا وراء الوجود، كما قيل : وما البحر الاّ الموج لا شيء غيره * وان فرقته كثرة المتعدد».

(10) التلمساني، شرح مواقف النفري ورد في مقاله :

P. NWYIA, une cible d'Ibn Taymiya le moniste, Al Tilimsâni, Bulletin d'études orientales, T.XXX année 1988 pp 127 - 145.

وخاصة شرح موقف الموت ص 144 : «وفيه وجه آخر وهو أولى : وهو أن عالم الملك يفنى عند شهود الملك الحق تبارك وتعالى. فتبقى دعوى ثبوته غرور. وكذلك المكونات، يخدع من يثبتها. فاذا شَهِدَ، لم يرَ الاّ ربَّ الملكوت».

الأول، أي أن تعيُّن الوجود الالهي أو وحدة الوجود هي العالم المادي، واليه ينسب التعدد الصوري كعدم ملازم له ثابت في العدم[11]. ولعل الممثل الرئيسي لهذا الرأي هو ابن عربي[12].

II . 1 . اثبات ان التكثر العقلي والحسي ليس في المعرفة فقط، بل هو تكثر صوري ومادي وجودي للذات الالهية الواحدة مع تقديم الأول على الثاني، أي ان تعيّن الوجود الالهي أو وحدة الوجود هي العالم الصوري، واليه يُنسب التعدد المادي كعدم ملازم له ثابت في العدم. ولعل الممثل الرئيسي لهذا الرأي هو القونوي[13].

ولنشرح دلالات هذه الحلول المُثْبتة لوحدة الوجود ومنزلة الكلي، شرحا لا يهتم بتحليل نظريات المتصوفة أنفسهم، الاّ في حدود النقد الفلسفي الذي يمثّله فيلسوفانا : ذلك أن منزلة الكلي، في التصوف، مسألة سالبةٌ ترتبط بنفي التعدد، ويبقى الهدف أن نسعى سعيّا الى ادراك نسق علاقاتها[14].

فوحدة الحق المقابلة للكثرة الوهمية، حسية كانت أو عقلية، تجعل الكلي، بما هو كثرة معقولة ـ اعتبرناها مفارقة أو محايثة ـ أمرا وهميا، لأن

---

(11) ابن عربي، كتاب الجلالة، الرسائل ص 3 : «ومن هنا صح شرفُ الحس على العقل، فان الحسَّ اليومَ غَيْبٌ في العقل، والعقلُ اليومَ هو الظاهرُ، فاذا كان غدًا، في الدار الآخرة، كانت الدولةُ لهُ في الحَظْرَة الالهية، وكُتبتْ الرؤيةُ لِلْحِسّ فَتَظَرت اليه الأبصارُ وكانت الغايات للأبصار، والبِدَايَاتُ للعقول».

(12) ابن تيمية الرد الأقوم، ص 48.

(13) ابن تيمية الرد الأقوم ص 48.

(14) واذن فالهدف الأساسي ليس دراسة كل منزلة على حدة، بل علاقات المنازل بعضها بالبعض، معتبرين كل واحدة منها في علاقتها بالبقية كالحرف في علاقته بالأبجدية التي ينتسب اليها.

الوحدة الحق ليست وحدة الكثرة المعقولة أو المحسوسة، بل هي الوحدة المطلقة. وما الكثرة الاّ من أفاعيل الادراك الانساني. ان المقابلة بين الواحد الحق والكثير الوهمي، معقولا كان أو محسوسا، هي التي تحدد منزلة الكلي المعقول أو المحسوس (الأجناس في الأنواع، والأنواع في الأشخاص). فهو أمر وهميّ لا وجود له في ذاته، بل هو من أفاعيل المعرفة الانسانية ككل، العقلية والحسية : «وكذلك عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي. بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضا مشروطة بوجود المدرك العقلي. فاذًا الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري. فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل في الوجود. بل هو بسيط واحد. فالحر، والبرد، والصلابة، واللين، بل الأرض، والماء، والنار، والسماء، والكواكب، انما وُجدت لوجود الحواس المدركة لها، لمّا جعل في المدرِك من التفصيل الذي ليس في الموجود، وانما هو في المدرك فقط. فاذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل، انما هو ادراك واحد وهو « أنا » لا غيره»[15]. ويعتبرون ذلك بحال النائم : فانه اذا نام وفقد الحس الظاهر فقد كل محسوس، وهو، في تلك الحالة، الاّ ما يفصله له الخيال. قالوا : فكذلك

---

(15) ما معنى «فلا تفصيل انما هو ادراك واحد وهو أنا لا غيره». ؟ هل هو ردّ المدرَكات الى الادراك ثم ردٌ الادراك الى الأنا المدرِك ؟ هل يعني ذلك أن جوهر الأنا هو كونه ادراكا وأن المدرِك والمدرَك من الأمور الاضافية الى الادراك ؟ ان صريح هذا القول يفيد بأن الأنا المقصود هنا هو الأنا الانسانية المتعالية، ولكن بما هي فاعلة لأمور ليس لها وجود في ذاتها بل وجودها اضافي اليها. فهل الواحد الحق الذي يبقى، بعد هذا السلب، هو غير الأنا، فيكون التعدد ؟ أم هو هو الأنا ؟ فيكون الأنا والهو شيئا واحدا فيتطابق الأنا في ذاته بدون مدركات والهو في ذاته بدونها كذلك، فيصبح الجوهر ذاتا بالمعنى الهيجلي للكلمة ؟ ولكن، بعد أن يصبح الأنا ذاتا متعالية موجبة، كما هو الشأن بالنسبة الى الذات الالهية التي تتَحَدّدُ بها أنانية الانسان الكامل؟

اليقظان انما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري. ولو قُدّر فَقْدُ مدركه فُقِدَ التفصيلُ. وهذا هو معنى قولهم : الوهم، لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية[16]»[17].

وفي مقابل هذا الحل الذي يُبرز وحدة الوجود في ذاته وينسب التعدد المعقول والمحسوس الى الادراك الانساني، بوصفه ظاهرات ليس لها وجود في ذاتها، بل هي اضافية الى الانسان، نافيا بذلك كل وجود واقعي للكلي، نجد الحل المعاكس الذي يثبت تعدد الوجود في ذاته بنفي هذه الوحدة المزعومة وراء التعدد المعقول والمحسوس، أي ان الأمر المنسوب الى الوهم، في هذه الحالة، ليس التعدد المعقول والمحسوس، بل ما يُزْعَم موجودًا وراءَه، أو بعْدَه، ومُقابلاً له، مقابلة ما في الذات لما في الظاهر. وطبعا، فان نفي هذا الماوراء الذي هو في الذات سينقلنا بالضرورة من التعدد المعقول والمحسوس، الذي فقد مبدأ الوحدة المُمسك به، الى وحدة وحيدة هي وحدة السيلان الأبدي، التي وصفها ابن تيمية، على لسان التلمساني، بعبارة : «وما البحر الاّ الموج لا شيء غيره وان فرقته كثرة المتعدد»[18]. فاذا كان الحصر هنا جاعلا من البحر مجرد الموج، صارت وحدة الوجود سيلانية التعدد الذي فيه. ومعنى ذلك أن الموج ليس عرضا وراءه جوهر هو البحر، بل الجوهر هو أعراضه. وعندئذ لم يبق للكلي أدنى وجود. فهو منفي بمعنيي

---

(16) وقد وصف ابن خلدون هذا الوهم بأنه ليس قسيم العلم، بل هو جميع المدركات الانسانية، أي المعرفة الانسانية الحسية والعقلية وما تدخله من تنوع في الادراك. المقدمة VI.17. ص 870 ـ 871 : انه كل الإضافي الى الانسان بما هو إنسان من الوجود، اي ما ليس الوجود في ذاته انّه الظاهرات بالمعنى الكانطي للكلمة «أو الوجود بما هو في العقل النظري الانساني».

(17) ابن خلدون المقدمة VI.17 ص 873 ـ 874.

(18) ابن تيمية، الرد الأقوم ص 48.

الكلية : ثبات الهوهوية (أي كون المتغير، رغم تغيره، يبقى واحدا) والاشتراك فيها بين أشخاص ما صدق النوع (أي كون الهوية الواحدة حالة في عدة أشخاص أو محال مختلفة). اذ أن السيلان بما هو هو، هو الوحيد الذي تنحصر فيه وحدة الوجود، وليس الواحد المقابل لها في الحل السابق. وذلك هو معنى المطابقة بين البحر والموج مطابقة حاصرة.

وقد أكد التلمساني، في شرحه لمنازل السائرين[19]، أن التعدد السائل ليس مجرد وهم بالمعنى الذي شرحنا، بل الوهم هو نفيه، ووضع الوحدة المغايرة له فوقه أو وراءه، فقال : «فاذا وقف العارفون على حقيقة هذه التراكيب (أي التعدد في الخلق) وكيفية تحليلها حين يكشفها نور التجلي، وشاهدوا رجوع النهاية الى مبديها، فقد زال عنهم التفرق بالعلل، فكأنهم رجعوا الى عين الأزل، حيث يكون الثبت للحق والمحو لما سواه، وهو رجوع بالعرفان لا بذهاب الأعيان»[20]. فكون الرجوع من التعدد الى الوحدة رجوعًا بالعرفان لا بذهاب الأعيان، قد يدعونا الى الظن بأن هذا الموقف من جنس وحدة الشهود التي تقابل، في تحليل ابن تيمية[21]، وحدة الوجود. ولكن لو صح ذلك لكان نفيا تاما لوحدة الوجود، ولكان البحر شيئا غير الموج. لذلك قابلنا بين الموقف الذي يَنسب التعدد الى المعرفة ويَعتبر الحق في ذاته خاليا منه، مما يجعل كل ما في الوجود من تنوع وتعدد أمرا عديم الوجود بالذات، بالمقابل مع الأنا المدرِك الذي هو الهو المدرَك، والموقف

---

(19) التلمساني، شرح منازل السائرين الى الحق المبين لأبي اسماعيل الهروي تحقيق الأستاذ عبد الحفيظ منصور، دار التركي للنشر تونس 1989.

(20) التلمساني، المرجع المشار اليه فص 49 ـ 50.

(21) راجع : M. Abdal Haq ANSARI, IBN Taymiyyah and suffism, الوارد في Islamic studies vol XXIVn° 1 (1985) pp.1 - 12.

الذي ينسب الوحدة الى المعرفة ويعتبر الحق في ذاته هو هذا التعدد. ولكن كيف نفهم عندئذ نسبة الثَّبْتِ الى الحق والمَحْوِ الى ما سواه ؟ فما هو هذا الحق الذي له الثبت وما هو هذا السوى الذي له المحو ؟ ذلك ما يفهمنا اياه رمز الموج. فالموج هو السيلان الواحد الثابت في المتعدد الممحو. ان الرجوع بالعرفان لا بذهاب الأعيان ليس الرجوع الحقيقي الذي تفيده وحدة الوجود. فهذه وحدة وهمية مقابلة للتعدد الوهمي، في الحل السابق. أما الوحدة الحقيقية، فانها سيلان المتعدد الذي تذهب فيه الأعيان، لا بمعنى ذهول العارف عنها، بل بمعنى حركة الموج في الأمواج. وهذا يحدد منزلة الكلي السيلانية النافية لواقعية الصور الثابتة. وطبعا، فان هذا الحل يقتضي بالضرورة، تجاوز عدم التناقض المستند الى ثبات الكليات، والوصول الى الطبيعة الجدلية لهذا السيلان الوجودي الواحد.

وفعلا فقد أكد التلمساني، في باب الرياضة من نفس الشرح[22] على هذا التجاوز فقال : «وأما رفض المعارضات، فان المعارضات تقع بين الأسماء مثل أن معنى الاسم الباسط يعارضه معنى الاسم القابض، والاسم المعطي يعارضه الاسم المانع، والاسم الجبّار يعارض معناه الاسم اللطيف، ومعنى رفض أمثال هذه المعارضات بصفة الفناء عن نسبة شاهد ومشهود لما فيها من الثنوية، فكيف يبقى من هذه صفته مع معارضات الأسماء والصفات»[23]. وبذلك يكون الكلي (الأجناس والأنواع)، بما هو من المرسومات، «والمرسومات هي الكثرة»[24] فاقدا لكل واقعية وثبات، بحكم هذا السيلان الذي هو الحركة الموجية في الأمواج. واذن فليست الأمواج أوهاما، بالمقابل

---

(22) التلمساني، شرح منازل السائرين باب الرياضة.

(23) نفس المرجع ص 111.

(24) نفس المرجع ص 85 ـ 86.

مع ادراك الوحدة وراءها. بل هي عينّ الحركة الموجية، بما هي رفضّ للمعارضات أسمى درجاته هو نفي «ثنوية» الشاهد والمشهود. في الحالة السابقة نُسبت الكثرة المغايرة للوحدة إلى الشهادة، واعتبر الواحد هو عين الشاهد وفي هذه الحالة نسبت الوحدة المغايرة للكثرة الى الشهادة واعتبر الواحد هو عين المشهود الذي هو هذا الشلال السائل.

وهكذا فان نفي «الثنويه» هو الأساس في هذين الحلين. ولكن الحدّ المنفي في الأول غير الحدّ المنفي في الثاني. والنتيجة بالنسبة الى الكلي هي نفيه. اما نفيٌ حقيقته، رغم الابقاء على ثباته في الوهم؛ أو نفي ثباته، رغم الابقاء على حقيقته في الوجود. فإما الابقاء على الوحدة ونسبة الكثرة الى المعرفة الانسانية التي صارت تُعَدٌ وهمّا لا بمعنى المقابلة، ضمن المعرفة، بين الحقيقة والخيال، بل باطلاق، بمعنى المقابلة بين ما في ذاته، وما هو بالاضافة الى الانسان؛ أو الابقاء على الوحدة السيلانية للوجود المتعدد، ونفي ما وراءه من وحدة ثابتة تعود الى الوهم الانساني، سواء كان هذا الثبات متعلقا بالكليات العقلية (الأجناس في الأنواع)، أو الحسية (الأنواع في الأشخاص)[25].

وبهذا المعنى يكون ابن سبعين (الحل الأول) والتلمساني (الحل الثاني) متقابلين فيما بينهما بالصفة التي وصفنا، ومقابلين للحلين اللاحقين، حل ابن عربي (الحل الثالث) وحل القونوي (الحل الرابع). ومعلوم أن هؤلاء الرموز

---

(25) وهو ما يجعل هذه المقابلة من جنس المقابلة بين السيلان النافي للثبات العقلي والعلم بالمعنى الهرقليطي (ارسطو، ما بعد الطبيعة الألف 6. 87 أ 30 - 35) والثبات النافي للسيلان والظن بالمعنى البارميندي (بارميندس، القصيد، الشذرات الواردة في: P.
TANNERY, Pour l'histoire de la science hellène, p. 251 et ss.

الأربعة على صلة وثيقة أحدهم بالآخر في حياتهم وفي فكرهم[26]. ويعود الموقفان اللذان وصفنا الى تحقيق الوحدة بالسلب، أما بسلب التعدد ونسبته الى المعرفة الانسانية، أو بسلب الوحدة ونسبتها الى المعرفة الانسانية، فتكون وحدة الوجود هي الحاصل بالسلب من نفي أحد طرفي الثنويه، أعني الشاهد، أو المشهود بما هما طرفا نسبةٍ للإبقاء على أحدهما بوصفه الحق، وبلا إضافة الى آخرهما بوصفه الوهم.

وهكذا اذن، فان هاتين النظريتين تستندان الى نفي أحد طرفي الثنائية في المعرفة الانسانية بما هي وهم، حيث يكون التعدد الحسي والعقلي أمرا مثاليا بالمعنى الحديث للكلمة، أي من صنع اضافة الوجود في ذاته الى الانسان. فاذا نفي هذا المضاف اليه، أعني المعرفة الانسانية، لم يبق الاّ الواحد الحق أو الوجود في ذاته غير المقدود الى شاهد ومشهود. أما اذا نفي المضاف، أعني ما تُعَدّ المعرفة مضافة اليه في ذاته، لكو ن المضاف اليه ليس وهما مقابلا لحق، بل هو عين الحق السائل، فاننا نجد عندئذ الموج الذي يقول به التلمساني. وبذلك لم تعد هاتان النظريتان متقابلتين بمعنى التنافي، بل بمعنى التكامل على النحو التالي. فالوحدة التي يقول بها ابن سبعين ليست الواحد الأجوف الميت الذي يكون كالفُضَالة، بعد خصم ما نسب الى الوهم، بل هي السيلان الذي يثبّت فيه العقل الانساني هذه الحدود والكثرة والأعيان بفعل الادراك. وقد وصف ابن خلدون هذا الرأي بارجاع النفي الذي تحدّد مناطُه في الثبات والغيرية، الى نظرية الموج والسيلان الأبدي، أي الى

---

(26) وفعلا فهؤلاء المتصوفة الأربعة قد توالوا في الزمان مع بعض التقاطع على النحو التالي : ابن عربي، فتلميذه وربيبه القونوي، فابن سبعين، فالتلمساني الذي توفي في العشرية الأخيرة من القرن الثالث عشر - السابع الهجري، بحيث ان حياتهم الفكرية قد ملات الثالث عشر بكامله.

نظرية القوة الالهية الواحدة المحايثة للاصداف الجوفاء التي تمثلها المدركات المحدودة، ككليات محسوسة أو معقولة[27].

وإذن، فخلافا لما يراه ابن تيمية، لا تمثل نظرية التلمساني حقيقة جميع النظريات الصوفية القائلة بوحدة الوجود، بل هي ذروة الوجه السالب منها، أعني ذروة وحدة الوجود المستندة الى سلب أحد طرفي الثنائية، المعرفة الوهم، أو الوحدة الوهم. ونفي المعرفة الوهم (ابن سبعين)، أو نفي ما وراء السيلان أو الواحد الوهم (التلمساني) يعودان الى نسبة التنوع الوجودي الى الادراك، في مقابل الواحد الحق، أو نسبة التنوع الوجودي

---

(27) ابن خلدون المقدمة، 17.VI ، «وكذلك ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة، وهو رأي أغرب من الأول في تعلقه وتفاريعه، يزعمون فيه أن الوجود له قوى في تفاصيله، بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها. والعناصر انما كانت بما فيها من القوى، وكذلك مادتها لها في نفسها قوة بها كان وجودها. ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي كان بها التركيب (....) هي القوة الالهية التي انبثت في جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور، ولا من جهة الخفاء، ولا من جهة الصورة، ولا من جهة المادة (*). فالكل واحد وهو نفس الذات الالهية، وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل لها، كالانسانية مع الحيوانية، الا ترى أنها مندرجة فيها وكائنة بكونها». ص 872 ـ 873. (* لا ... لا .... لا تعبير يستعمله ابن خلدون ولا يفيد به النفي بل يعني به العطف الموجب اذ يقصد : من جهة ... ومن جهة، ومن جهة الخ ...) ويبدو ابن خلدون وكأنه يعتبر هذا التصور هو عينه التصور الذي يعتبر التعدد من الوهم أو الادراك الانساني. وشتان بين الأمرين : فوحدة القوة المنبثة هنا لا تنفي عن التنوع والتعدد الوجودَ الموضوعي ولا تنسبه الى الوهم الانساني، بل هي تنفي عنه القيام الذاتي لا غير. ومعنى ذلك أن القوة المنبثة، بما هي شلال السيلان الحي، في هذه الأصداف، لا تتميز عنها الآ اذا تصورنا هذه الأصداف ذات قيام ذاتي. أما اذا اعتبرناها قائمة بفضلها صار عين قيامها هو السيلان، وصار عين تعين الشلال السيلاني هو هذه الأصداف ؛ وهو معنى البحر هو الموج لا شيء دونه.

الى الحق، في مقابل الواحد الادراكي الوهم. لذلك وصفنا هذا الصنف الأول من وحدة الوجود بأنه صنف الوحدة السالبة، بالمقارنة مع الصنف الثاني الذي نصفُه حيتّنا هذا.

* * * *

أما وحدةُ الوجود الموجبة، فانها تستند الى الاعتراف بِطَرَفَيْ الثنائية (الشاهد والمشهود) والى اعتبار التعدد أمرًا حقيقيًا غير وهمي، لكونه تجلياتِ الواحد في المتعدد الحسي والعقلي، مع مقابلةٍ بين طرفيها المتقابلَيْن تعتمد على تقديم الأول أو الثاني :

* فاذا اعتبر التعدد الحسي أصلا، والتعدد العقلي ظِلاً له، كان الحل قائلا بواقعية الكليات المحسوسة التي ينسبها ابن تيمية الى ابن عربي، معتبرا أن الكلي العقلي الذي يسندها من جنس نظرية الأشياء المعدومة الاعتزالية[28].

* واذا اعتبر التعدد العقلي أصلاً والتعدد الحسي ظِلاً لَهُ، كان الحل قائلا بواقعية الكليات المعقولة التي ينسبها ابن تيمية الى تلميذ ابن عربي وربيبه أعني القونوي، معتبرا إياها من جنس نظرية المثل الافلاطونية[29].

---

(28) ابن تيمية، الرد الأقوم ص 48 : «وان جعلوها المراتب والمجالي والمظاهر ثابتة في العدم - كما يقول ابن عربي - أو جعلوها المعينات والمطلق هو الحق كانوا قد بنوا ذلك على قول من يقول : المعدوم شيء (.......) وهو قول طائفة من المعتزلة». راجع كذلك أبو العلاء عفيفي : نظرية الأعيان الثابتة عند ابن عربي وصلتها بالمعدومات الممكنة في المذهب الاعتزالي، السجل التذكاري لمحي الدين بن عربي ص 213ـ 228 القاهرة 1969.

(29) ابن تيمية، الرد الأقوم ص 48 : «كانوا قد بنوا ذلك على .... قول من جعل الكليات ثابتة في الخارج زائدة على المعينات (....) وهو قول القونوي صاحب ابن عربي».

ومثلما حللنا التقابل الأول بين ابن سبعين والتلمساني لنبيّن طبيعته التكاملية، فاننا سنحلل هذا التقابل الثاني بين ابن عربي والقونوي لنفس الغرض. وفعلا فالتقابل بين واقعية الكلي السالبة التي يقول بها ابن عربي (الأعيان الثابتة في العدم الابن عربية التي يردها ابن تيمية الى شيئية المعدوم الاعتزالية) وواقعية الكلي الموجبة التي يقول بها القونوي (الكليات القونوية التي يردها ابن تيمية الى المثل الافلاطونية) تقابلٌ يتكامل ولا يتنافى. ذلك أن نسبة الواقعية الى الكليات المحسوسة، مع سلبها ككليات معقولة، واعتبارها أعيانا في العدم - الذوات بما هي في علم الله، أو الماهيات المعلوملة قبل وجودها الطبيعي - قد ارتقت الى مقابلها المناظر، حيث صارت الكليات المعقولة ذات وجود موجب يضاف اليه الوجود الحسي أو الطبيعي. وبذلك تكون نسبة حل القونوي الى حل ابن عربي كنسبة حل التلمساني الى حل ابن سبعين. فالأول يثبت للكليات الواقعية الوجود والقيام الذاتي تجاوزا لمنزلتها السالبة عند ابن عربي، والثالث يثبت للتعدد السائل الوجود والقيام الذاتي تجاوزا لمنزلته السالبة عند ابن سبعين. مما يجعل العلاقة بين ابن عربي والقونوي من جنس العلاقة بين أرسطو وأفلاطون، والعلاقة بين ابن سبعين والتلمساني من جنس العلاقة بين بار ميندس وهرقليطس. والترتيبُ معكوس، اذ، في الحالة اليونانية، جئنا من الأخيرين الى الأولين (من بارميندس وهرقليطس الى أفلاطون وأرسطو)؛ وفي الحالة العربية، عدنا من هذين الى ذينك (من أرسطو وافلاطون الى بارميندس وهرقليطس). ولما كان ابن سبعين والتلمساني تاليين لابن عربي والقونوي تُلُوَّ افلاطون وأرسطو لبارميندس

وهرقليطس[30]. فقد تبيّن أن الفلسفة اليونانية انتقلت من لا واقعية الكلي الى واقعيته، والفلسفة العربية انتقلت من واقعيته الى لا واقعيته، لكأنّ الثانية عادت أدراج الأولى، في مسارها الساعي الى وضع نظرية الكلي ومنزلته الوجودية.

وفعلا فالمنزلة المحدَّدة لوحدة الوجود بالايجاب تختلف عن المنزلة المحددة لها بالسلب اختلافا جوهريًا. ذلك أنها تسلّم بامكانية العلم العقلي، لكونها لا تنفي وجود الكلي، بل هي لا تكاد تنفي شيئا من الوجود، اذ أن الكليات المحسوسة والمعقولة لم تبق أوهاما، بل هي تجليات للذات الالهية، وهي ليست عديمة الكثافة الوجودية. ومعنى ذلك أن مصطلح الوهم، بمعنى الادراك الانساني، لم يعد مقبولا. الادراك الانساني ليس وهمًا، بل هو يمثّل

(30) الترتيب اليوناني، كما هو واضح، بدأ بالفلسفات الطبيعية اللاهوتية بالمنحى المثالي العقلي (بارمينيدس) أو بالمنحى المادي الحسي (هرقليطس) مع وسيطين أحدهما ذري مثالي (عددية الفيثاغوريين)، والآخر ذري مادي (ذرية ديموقريطس) وانتهى الى الفلسفتين المسيطرتين على الفكر اليوناني، بدءا من القرن الرابع قبل الميلاد، أعني واقعية المثل المفارقة (أفلاطون)، أو واقعية الصور المحايثة (أرسطو). والترتيب الحاصل في الفلسفة العربية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر شبيهٌ به، ولكن في الاتجاه المعاكس. فبعد منتصف الثاني عشر كانت محاولاتُ السهروردي وابن رشد ساعية الى احياء الافلاطونية والأرسطية، ثم بدءا منهما، وتجاوزًا لهما (راجع مثلا قصة ابن عربي مع ابن رشد H. CORBIN. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ARABI, Flammarion- Paris 1958- (Intro-II pp.32-39).
شرع الفكر الفلسفي المتصوف في العودة الى مكوّنات هاتين الفلسفتين اللتين سعى السهروردي وابن رشد الى العودة اليهما فانتهينا الى المقابلة بين الواحد الحق والوهم المتعدد (ابن سبعين) أو الى الثبات الوهمي والمتعدد السائل الحق (التلمساني). وهذا الأمر من عجائب تاريخ الفكر الانساني ، فالسعي الى احياء الأرسطية والافلاطونية، بما هو عودة متجاوزة للافلاطونية المحدثة بالرجوع الى حديها، قد تواصل في هذا الرجوع الى ما قبل الحدين، بوصفه حقيقتهما الأعمق !

- هو بدوره - احدى التجليات الحقيقية للوجود أو للذات الالهية. لذلك ذهب ابن تيمية الى حدّ إلزام ابن عربي بنفي الخطأ والمقابلة بين الحق والباطل : «وقد غلط طائفة من الناس من الاتحادية وغيرهم كابن عربي، فرأوا أن الحقّ هو الموجودُ فكلُّ موجودٍ حقٌّ. فقالوا : ما في العالم باطلٌ، اذ ليس في العالم عدمٌ»[31].

ما الذي سينتج عن هذه المنازل ذات القطبين المزدوجين، والمستندة الى بنية تقابلية، ضمن كل قطب على حدة (بين ابن سبعين والتلمساني أو بين ابن عربي والقونوي)، ثم بين القطبين (السالب المزدوج والموجب المزدوج)، وكيف تندرج المنزلة الاشراقية للكلي في شجونها، بحيث تتكون منظومةٌ مخمّسةٌ تكوّن المنازلُ الخمسُ تقازيحَ قوسِها المقابلة للكلام والرشدية ؟

ان النتائج الأساسية التي لها دلالة فلسفية تتعلق بما أشرنا اليه من حركة نُكوص جعلت تحديد منزلة الكلي تكون ذات اتجاه مقابل لما طرأ في الفلسفة اليونانية :

1) ففي المستوى النظري حدثت عودة الى وضعية نظرية شبيهة بالوضعية التي تقدمت على نشأة الفلسفة الافلاطونية والأرسطية. ذلك أن المنزلة السبعينية والتلمسانية، المتأخرة عن المنزلة .الأكبرية والقونوية، عوضتا وحدة الوجود الموجبة، التي لم تحقق الوحدة بنفي الكثرة، بوحدته السالبة التي حققتها بنفيها.

2) وفي المستوى العملي حدثت عودة الى وضعية عملية شبيهة بالوضعية التي تقدّمت على نشأة الدين التوراتي والانجيلي. ذلك أن ما أصاب الكثرة الوجودية في الحلين السبيعني والتلمساني أصاب كذلك الكثرة

---

(31) ابن تيمية، الرد الأقوم ص 78.

الشرعية، فاصبحت الشرائع مرسومات اما مقصورة على الأوهام (ابن سبعين) أو مجرد مواضعات (التلمساني) : «ومعرفة الاحوال هي بابهام المرسومات. والمرسومات هي الكثرة، فان الأحوال تمحو الكثرة بأنوار الوحدانية. وهذا ما يُشْرَحُ مُشَافَهَةً»[32].

وقد تطابق هذان النكوصان أو الرجوعان الى ما قبل حديْ الافلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، والى ما قبل حديْ الحنيفية المحدث (موسى وعيسى)[33]، فزال التمييز بين المعطى الطبيعي من الوجود (العالم وتجربته)، والمعطى الشريعي منه (القرآن وتجربته)؛ بل أصبح كل منهما تجلّيا الاهيا يُدرس ويُؤَوّل، دراسة وتأويلاً رمزيّيْن ذويْ دلالة روحية لا فصل فيها بين الذاتي والموضوعي، وبين الشريعي والطبيعي، وبين الالهي والعالمي. وهو ما يولد منهجية التأويل بالتناسب المطلق بين جميع التجليات أو المظاهر حيث يكون التطابقُ بين المعطيَيْن (الطبيعي والشريعي) كافيا لاستنتاج ما يخص أحدَهما مِمّا يُعلم من آخرهما.

ولما كانت التجليات الشريعية لغويةً بالأساس، فان مطابقتها للتجليات الطبيعية المسلّمة ستَرُدُّ علم الأخيرة مقصورًا على تأويل الأولى، وبذلك يزول كل حدّ فاصل بين الشريعي والطبيعي، ويختلط بعدا العالم (الطبيعة وما

(32) التلمساني شرح منازل السائرين، باب التفكر ص 85 - 86. ولعل كون هذا «ما يشرح مشافهة» اعتراف ضمني بأن هذا يؤدي الى نفي الأديان أو الكلي العملي الواقعي، وهو امر لا يمكن ان يُكتب أو ان يقال لغير الموثوق به. وبذلك نفهم علة التركيز الذي عرف به ابن تيمية على مهاجمة ابن سبعين.

(33) التلمساني، شرح منازل السائرين، باب المراد ص 321 : «وأما نبينا محمد صلعم فأعطيَ عالم الكمال، وهو المقام الجامع للمقامين، لأن مقام الكمال يجمع مقام الجلال (موسى) والجمال (عيسى)».

بعدها) وبعدا الشريعة (التاريخ وما بعده)، في «البؤرة ـ النسخة ـ المختصرة ـ منهما»، أعني الانسان، أو النفس الانسانية التي تتضمن العالَم وتجربتَه، والشرعَ وتجربتَه[34] :

1) وهكذا يصبح العلم النظري، علمّ العالم الطبيعي وما بعده، مقصوراً على الكوسموجونيات الأسطورية، والتنجيم والسيمياء، والاستعمال الرمزي للرياضيات العددية، في المعنى الفيثاغوري المنحط.

2) ويصبح العلم العملي، علم العالم الشريعي وما بعده، مقصوراً على السوسيوجونيات الأسطورية، والسحر، والطلمسات، والاستعمال الخُرافي للأرواح والجنة والشياطين بالمعنى البدائي للأديان الطبيعية.

وفي كلتا الحالتين، أصبح العلم، نظريُّه وعمليُّه، مصدراً لسلطان روحي وهمي بيد كهنوت جديد يحتكر كل سلطان على البشر، بما هم خاضعون تمام الخضوع لسلطان الأسطورة والسحر. وهذان النوعان من السلطان الروحي للكهنوت النظري والعملي، هما اللذان سيُصارعهما فيلسوفانا ابن تيمية (السلطان الروحي النظري للمتصوفة)، وابن خلدون (السلطان الروحي

(34) ان اعتبارَ النص الديني ـ بما هو نص لغوي ـ المعطى الأساسي، والتعاملَ معه على أنه، هو بدوره، مثل المعطيات الأخرى، ليس مجرد قول فيها وحولها، بل له وجوده الذي يجب دراسته من حيث ماديته ودلالاتها، قد جعلا الفاصل بين المرجع الواقعي للقول والقول غير موجود. وتلك هي علامة الذهنية الأسطورية التي تجعل ما يحدث في القول مثل ما يحدث في المقول فيه، لكأن القول ليس خبرا عن المقول بل هو اياه. وطبعا فالقول العلمي ـ الكيمياوي مثلا ـ يُعَدُّ علميا بقدر ما يكون ما يجري فيه مُوازيا تمام الموازاة لما يجري في مقوله. ولكن الشرط المكّن من ذلك، في هذه الحالة، هو كون العلمي قد صيغ بالإستناد الى علم المقول فيه، وليس العكس. وقد أسس ابن عربي هذه المطابقة بين ظاهر القولّ الشرعي والوجود فقال : «فوقع البيان : فما رمز نَبِيٌّ شيئا قط، لأنه بُعِثَ للبيان، باب ترجمة اياك أعني واسمعي يا جارة كتاب التراجم ص 48 من رسائل ابن عربي.

العملي للمتصوفة) مصارعة جعلتهما يكونان، بعد الانحطاط، منطلق التأسيس الفلسفي للنهضة في مجالي العلوم العملية والنظرية والثورة على هذين السلطانين.

وفعلا فان غايةَ النكوص الديني ـ بعد الاسلام الذي وصفنا كيف كان تجاوزًا بالعودة الى المتقدم بالذات والمتأخر بالزمان، وقطعًا مع سلطان الكهنوت للربط المباشر بين الانسان والاله ـ تمثّلت في العودة الى الكهنوت بالمعنى البابلي والمصري للسلطان الروحي، بما هو مالك للسلطان العلمي النظري، وللسلطان العلمي العملي، ووسيط بين الانسان والقوى الغيبية، في خدمة الدولة الزمانية. لذلك فقد أصبح الانسان خاضعًا خضوعًا ماديًا لدولة العسكروت، وخضوعا روحيا لكنيسة الكهنوت، كما كان الشأن في الامبراطوريات القديمة المصرية والبابلية والفارسية المتقدمة على الأديان المنزّلة : من هنا أهمية الموقف من فرعون في الصدام بين ابن عربي وابن تيمية[35].

وكان من الطبيعي أن يؤدي ذلك النكوص النظري الذي أعاد الفلسفة، بما هي علم نظري موضوع وما بعد موضوع (معرفة الوجود الطبيعي ومعرفة علمه)، وبما هي علم عملي موضوع وما بعد موضوع (معرفة الوجود المدني ومعرفة علمه)، الى ما تقدم على حَدّيْ الفلسفة الافلاطونية المحدثة، والنكوص العملي الذي أعاد الدين، بنفس ذَيْنِك البعديْن، الى ما تقدم

---

(35) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، المجلد XI. ص 235 ـ 236، : «وحقيقة قولهم، قولُ فرعون الذي عطل الصانع (....) فكانوا أظلّ منه (...) وقالوا : لما كان فرعون في منصب التحكم صاحب السيف، وان جار في العرف الناموسي، كذلك قال انا ربكم الأعلى ـ اي وان كان الكل اربابا بنسبة ما، فانا الاعلى منكم بما أُعْطِيتُه في الظاهر من الحكم فيكم (...). قالوا فصح قول فرعون (أنا ربكم الأعلى) وكان فرعون عين الحق».

على حديْ الحنيفية المحدثة، الى ردّة فعل تستهدف التركيز على البعد الانساني الخالص للعلم والعمل، أو بصورة أدق على نفيْ القُدْسية والاطلاق عليهما، تخليصا للعقل الانساني النظري والعملي من سلطان الكهنوت الروحي، وقهر العسكروت المادي المعتمد على العلم اللدني والحق الإلهي ؛ وهذه الردة هي جوهر الاصلاح الفكري والروحي عند ابن تيمية، والاصلاح السياسي والاجتماعي عند ابن خلدون، كما فهمها الفكر النهضوي العربي الاسلامي المعاصر.

وفعلا، فقد كان اصلاح العقل النظري عند ابن تيمية، واصلاح العقل العملي عند ابن خلدون، بالأساس، ثورة على هذه السلطة الكهنوتية (المتصوفة) المتحالفة مع السلطة العسكروتية (المرتزقة الذين افتكوا الحكم أو حتى المغول) والمساعدة على تغييب الانسان واستلابه بواسطة الخضوع للوسائط التي يرجعون اليها سرّ نفوذهم وقربهم من الالاه. واذن فالتراجع الى ما قبل الثورتين العملية وذروتها (الحنيفية المحدثة وحداها) والنظرية وذروتها (الافلاطونية المحدثة وحداها)، بما هو المآل الضروري لعمليتي الوصل والفصل فيهما، هو الذي سيكون منطلق محاولة الردة على هذا السلطان الروحي النظري للفلسفة والتصوف، بما هما أساس لهذا الكهنوت الجديد (ابن تيمية الداعم للعسكروت الجديد بشكل عادَ الى النظام المصري والبابلي (ابن خلدون). وسيكون منطلق الصراع ببعديْه من منظار الجَدِيلة السنّية الأرسطية خاصة، أعني المنهج البؤرة في العلوم النقلية (التاريخ)، والمنهج البؤرة في العلوم العقلية (المنطق)، مع ما بعد الأول أو ما بعد التاريخ، وما بعد الثاني

أو ما بعد المنطق[35]. لذلك كان حل الأول متعلقا بالرد على العسكروت بدحض نظرية الكهنوت العملية، وتأسيس علم العمل العقلي؛ وكان حل الثاني متعلقا بالرد على العسكروت بدحض نظرية الكهنوت النظرية، وتأسيس علم العلم العقلي (فكان البحث في التاريخ والمنطق).

وقد برز التراجع الذي ردّ عليه فيلسوفانا بتحديد جديدٍ لمنزلة الكلي في أمرين اعتبرتهما النهضة العربية الاسلامية علة الانحطاط الأولى:

1) الأول هو تأخير البحث النظري ذي الغايات الدنيوية أو الخالص لذاته، لتعويضه بالبحث النظري ذي الغايات الأخروية أو الموظف لإسناد السلطان الروحي للفلاسفة والمتصوفة: أي ان النظر تحول الى مجرد خادم للمعتقد ومصدره أعني سلطة الكهنوت المتساندة مع سلطة العسكروت، والموظّفة للمعتقد والسحر والتنجيم والسيمياء، بالصورة التي سعت اليها رسائل اخوان الصفاء (أعني المنطق والرياضيات خاصة).

2) الثاني هو تقديم فنيات السيطرة العملية وحيلها المستندة الى السيطرة الروحية والمبررة للتحكم المادي الدنيوي، والى تقديس الدولة، وتأليه

(36) وبيّن أن نسبة التاريخ - بما هو منهج التحقق والتثبت من الخبر - الى العلوم النقلية كنسبة المنطق - بما هو منهج التحقق والتثبت من الاستدلال - الى العلوم العقلية. فلا عجب، عندئذ، أن يسيطر على عمل فيلسوفينا ابن تيمية وابن خلدون معالجة مسألتيْ المنطق والتاريخ في علاقتهما بمنزلة الكلي. وطبعا، فهذه المعالجة تعود الى البحث في طبيعة الأسس التي يستند اليهما هذان العلمّان، والدور الذين يؤديانه في افساد علم موضوعَيْهما الأساسيّيْن أعني الطبيعة والشريعة (بمعنى الظاهرة الاجتماعية، اي كل ما شرّعه الانسان، واضافة الى الطبيعة). ونقد الأول يؤدي الى نقد ما بعد الطبيعة الفلسفية والصوفية؛ ونقد الثاني يؤدي الى نقد ما بعد التاريخ الفلسفي والصوفي بالأساس، مع ارجاع الفلسفة والكلام الى نفس الأصل، اعني منزلة الكلي النظري والعملي كما حددها ابن سينا في الهيات الشفاء.

مُبَاشِريها، وتأخير البحث التاريخي ذي الدوافع والغايات العلمية والدنيوية الخالصة. فأصبح التاريخ والسياسة الدنيويين ما بعد تاريخ وما بعد سياسة أخرويين، واصبح الالهي مخالطا للانساني، اذ أن الدولة، مثل مفهومها المصري والبابلي، أصبحت بيد أبناء الالهة، أو على الأقل بيد من تحل فيهم الالهة ؛ فصار الخليفة أو الامام ظل الله في الأرض !

وكنا قد رأينا أن تغليب البعد الافلاطوني فلسفيا، والبعد الانجيلي دينيا، هو المميِّز الحقيقي لهذه الحركة الفصلية في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين. وفعلا فإن فلسفة أفلاطون تتضمن هذه الإمكانية التراجعية في العمل[37]، وفي النظر. فالعلاقة بين الرياضي والطبيعي، وبين الرياضي والسياسي تبقى دائما مشدودة عنده الى علاقة اللاهوتي، بما هو ما بعد طبيعي وما بعد سياسي، بالطبيعي والمدني ؛ بحيث ان التركيز على العلاقتين الأوليين (الرياضي - الطبيعي، والرياضي - المدني) يخلّص من الغايات الأخروية ومن الكهنوت، والتركيز على العلاقتين الثانيتين (اللاهوتي - ما بعد - الطبيعي، والاهوتي - ما بعد - المدني) يعيدنا اليها ويحوّل الدولة الى كنيسة أو سلطان روحي (المتصوفة) متساندة مع ثكنة أو سلطان مادي (المرتزقة). فيلتقي سلطان الكهنوت الروحي بسلطان العسكروت المادي في تحديد الوضعية الفلسفية المتعينة في التاريخ تصورا وواقعا، والقاتلة للفكر النظري والعملي قتلاً أصبح لا إمكان لتجاوزه بدون ثورة عليه، من جنس ثورة ابن تيمية على الكهنوت الروحي في النظر خاصة، وثورة ابن خلدون

---

(37) اعجاب أفلاطون بالحضارة المصرية عامة وبالسلطان الروحي السياسي عند المصريين خاصة من الأمور الغنية عن التنويه. ويكفي الالماح الى ما ورد في مدخل الطيماوس 21 هـ - 22 أ، ب واشارات الجمهورية والنواميس، للنموذج المصري الذي يجب أن يُحتذى وخاصة في التربية والاستقرار السياسي.

عليه في العمل خاصة في مستوى التأسيس الفكري ومن جنس الثورة العربية الإسلامية المعاصرة في مستوى التحقيق الفعلي لخطتهما.

وقد حصلت هذه الوضعية فعلا : «فالرياضي - الطبيعي» «والرياضي - المدني»، أو النظر والعمل من أجل غايات دنيوية، لم يبقيا الموضوع الأول للبحث العقلي والنقلي، بل أصبح «اللاهوتي - ما بعد الطبيعي» «واللاهوتي - ما بعد المدني» متقدّما عليهما، واستُعيضَ عن السيطرة العلمية والتقنية على الطبيعة والمدينة، بالسيطرة العملية الروحية على الضمائر من أجل توطيد سلطان الكهنوت الروحي، وسلطان العسكروت المادي، لكأن برنامج الرسائل الصفوية التوظيفي قد أصبح الوضعيةَ المعرفيةَ النظرية والعملية المسيطرة.

ولحسن الحظ، فإن هذا التراجعَ الذي أوْقفَ البحث العلمي النظري والعملي ذا الغايات الدنيوية، أبقى على الزاد العلمي النظري والعملي الحاصل، بفضل علوم العقل وعلوم النقل، ضمن هذا التوظيف، مما أبقى على مساحتها في الدراسات والممارسات العلمية النظرية والعملية التي ظلت ثابتة أمام هذا التراجع الذي استعاض عن العلم النظري والعملي بلعبة التأويل الرمزي للحروف والأعداد، بديلا عن العلم، وبلعبة السحر والسيمياء والتنجيم، بديلا عن التقنية، وبلعبة التخويف بالجنة والشياطين والتعاويذ والوسائط، بديلا عن العمل والفعل التاريخي : بحيث أصبح الهم الأول والأخير للعلماء والأولياء هو تأسيس السلطان الروحي للكهنوت الجديد، ودعم السلطان المادي للعسكروت الجديد، أعني للمرتزقة الذين افتكوا الدولة بدون شرعية، فاحتاجوا الى شرعية يُضْفيها عليهم هذا الكهنوت.

وقد التجأ هذا الوجه الدنيوي من المعرفة النظرية (الرياضيات، والمنطقيات وما بعدها المؤسس لها) والعملية (السياسيات والتاريخيات وما

بعدها المؤسس لها) الى المنظومة المقابلة، أعني منظومة الكلام والرشدية، في سعيها الى الرد على منظومة التصوف والاشراقية. لكن هذا اللجوء نفسَه لم يكن قادرا على الابداع، لكونه حَصَرَ الصدام في أحد أمرين :

* اما في خوض المعركة في المسرح الذي اختارته المدرسة «الصوفية - الاشراقية»، أعني الدلالات الرمزية لهذه العلوم، وليس الدلالات الفعلية ؛ فتُصبح المعرفة، عندئذ، مجرَّد تجربةٍ روحية للعالم، وليست فعلاً نظريا وتقنيًا للفعل فيه.

* أو في مجرد الحفظ والشرح، لكأن المهمة أصبحت الدفاع عن الحاصل من العلم، دفاعا يجعله أمرًا قد تمَّ نهائيا، وغير قابل للتجاوز.

وبيّن أن هذين الموقفين لم يكونا قادريْن على التخلص من الجذر الواحد المعلّل لهذه المآزق في المجموعتَين «الصوفية - الاشراقية»، «والكلامية الرشدية» ؛ أعني ما في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة من تجاذب وتدافع بين حدَّيْ كل منهما، بين الافلاطونية والأرسطية في الأولى، وبين الانجيلية التوراتية في الثانية. وفعلا فالمدرسة الصوفية - الاشراقية تميل بالفلسفة ميلاً افلاطونيا، وبالدين ميلاً انجيليا ؛ والمدرسة الكلامية الرشدية تميل بالفلسفة ميلاً أرسطيا، وبالدين ميلاً توراتيًا. والأصل في الميول جميعا واحدٌ، رغمَ ازدواج التأويل المستند الى تناظرٍ محورُه الفصلُ بين حديْ الافلاطونية المحدثة فلسفيا، وبين حديْ الحنيفية المحدثة دينيا، والوصلُ بين الحد المفصول من الأولى والحد المفصول من الثانية، في هذا الاتجاه أو ذاك.

ويمكن أن ندرس هذا التناظر سواء بالمقابلة بين بعديْ المجموعتين الفلسفيين أعني الرشدية والاشراقية، أو بالمقابلة بين بعديها الدينيين أعني الكلام والتصوف :

والأولان يمثلان الميلين الى حدي الافلاطونية المحدثة، بما هما غايتان لا تُدركان، أعني الأرسطية والافلاطونية ؛

والثانيان يمثلان الميلين الى حديْ الحنيفية المحدثة بما هما غايتان لا تُدركان، أعني التوراتية والانجيلية.

وفعلا، فابن تيمية وابن خلدون، عند دراستهما لهذين النسقين بتقازيحهما، قد فضلا هذا المدخل الثاني، أعني جانب المدخل الديني أي الكلام والتصوف، وذلك بالتركيز على ممثليْهما. الأول يرد على الرازي[38] بوصفه ممثلا للكلام والفلسفة المشائية، ويرد على ابن عربي[39] بوصفه ممثلا للتصوف والفلسفة الاشراقية ؛ والثاني يرد على الرازي بوصفه ممثلا للكلام

---

(38) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتب، مصر 1971. ويبدأ هذا الكتاب بقانون الرازي في حل اشكالات التوفيق بين العقل والنقل ص 4 : «وهذا الكلام [القانون] قد جعله [الرازي وأتباعه] قانونا كليا فيما يُستدل به من كتب الله تعالى وكلام أنبيائه عليهم السلام وما لا يستدل به». وفي كتاب الردّ على المنطقيين، (تحقيق السيد سليمان الندوي، دار المعرفة بيروت) يشير ابن تيمية الى أن رده الحقيقي على الفلاسفة والمتكلمين يعود أساسا الى الامهاتهم وذلك في التعليق على المحصل وفي الدرء.

(39) ابن تيمية، رسالة الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم، تحقيق محمد حامد الفقي، طبعة محمد نصيف، الطبعة الأولى سنة 1949، وكذلك جل ما في المجلد الحادي عشر من الفتاوى.

والمشائية[40]، ويرد على ابن عربي[41]، بوصفه ممثلا للتصوف والاشراقية. ويتفق الفيلسوفان، ابن تيمية وابن خلدون، على وحدة الجذر : ابن سينا[42]. ورغم اعترافهما بالبعد الفلسفي في المجموعتين، فانهما يؤخران مُمَثِّلَيْه، أعني ابن رشد والسهروردي، دون نكران لاهميتهما، أو اهمال لنظرياتهما ويقدمان ممثليْ الكلام والتصوف أعني الرازي وابن عربي.

لكن طبيعة دراستنا تقتضي أن نختار المدخل المقابل، فنبحث في هذا التناظر بين المجموعتين من المنظار الفلسفي، أعني من الحل الذي اختاره ابن رشد في ردّه على ابن سينا والافلاطونية المحدثة العربية ببعديها الوصليَّيْن (المشائي والصفوي مع التركيز على الأول)، والحل الذي اختاره السهروردي

---

(40) ابن خلدون، المقدمة، VI 10. ص 837 : «ومن أراد ادخال الرد على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي والامام ابن الخطيب، فانها وان وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم». والمعلوم أن ابن خلدون قد لخص كتاب المحصل للرازي : لباب المحصل. وقد نشره الأب لوسيا نوربيو، دار الطباعة المغربية، تطوان 1952. وطبعا فالرد على الرازي لم يكن في هذا المؤلف التعليمي، بل، كان الردّ متعلقًا بالفلسفة والكلام والتصوف بخصوص الأسس النظرية للتاريخ وما بعده، وهي جميعا منافية للحلول التي يدافع عنها ابن خلدون في المقدمة وفي شفاء السائل.

(41) ابن خلدون، المقدمة، III، 52 : في أمر الفاطمي : «وأكثر من تكلم من هؤلاء المتصوفة المتأخرين في شأن الفاطمي، ابن العربي الحاتمي في كتاب عنقاء مغرب (....) وابن العربي الحاتمي سماه في كتابه عنقاء مغرب من تأليفه خاتم الأولياء». ص 576 ـ 577.

(42) كما ورد في الفتاوى المجلد الثامن ص 228 مثلا : «ولكن متأخريهم كابن سينا ارادوا أن يلفقوا بين كلام أولئك وما جاءت به الرسل» أو كما ورد في المقدمة، VI. 17 ص 875 : «وقد اشار الى ذلك ابن سينا ... (يعني الى القطب) فقال : جل جناب الحق ان يكون شرعه لكل وارد او ان يطلع عليه الآ الواحد بعد الواحد، وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي».

في ردّه على ابن سينا والافلاطونية المحدثة العربية ببعديْها الوصليين (الصفوي والمشائي مع التركيز على الأول)، وذلك من خلال مناقشة منزلة الكلي وتحديدها تحديدًا قاطعًا مع ما يُنسب الى ابن سينا، اما بما هو قد ابتعد عن المنزلة الارسطية حسب نظر ابن رشد أو عن المنزلة الافلاطونية حسب نظر السهروردي.

* * * *

فالسهروردي يبني نظريته في الكلي بناءً يظنه عودةً الى الفلسفة الافلاطونية الحقيقية، أي الى نظرية المثل، وذلك بنقد المنزلة التي حددها ابن سينا والمستندة الى الفصل بين الماهية والوجود، والى تقديم الماهية على الوجود الذي أصبح مجرد لازم يَعْرِّض للماهية، بفضل فعل الابداع الذي ينقل هذه الماهيات من العدم الذاتي الى الوجود الأجنبي، أو من الامكان بالذات الى الوجوب بالغير الذي يقتضي الحدوث الدهري[43].

ما الذي يعيبه السهروردي على منزلة الكلي المشائية بما هي نافية للمثل؟ وكيف يناقش السهروردي تناقض الوجود المتواطئ عند ابن سينا، مع الفصل بينه وبين الماهية، أعني نقطة التوازن المشدود بين حدي الحنيفية المحدثة، والقابل للانخرام بمجرد تغلب الميل الى أي منهما، الأمر الذي جعله يكون منطلق النقد العائد الى أفلاطون (السهروردي) والنقد العائد الى أرسطو (ابن رشد) ؟

---

(43) انظر رأي محمد بقارمير داماد عرضه فضل الرحمان في مقالته بعنوان : الماهية والوجود عند ابن سينا : الحقيقة والوهم، (ورد في : Hadmard Islamicus vol IV n° 1 - pp 3 - 12.) لكن هذا التقديم الذي يأتي من وصف الوجود بالعرضية سرعان ما يزول لأن الماهية وصفت بالعدمية.

ذلك ما يركّز عليه السهروردي في دحضه للمشائية الأولى : «وأعلم أن أتّباع المشائين قالوا : إنا نعقل الانسان دون الوجود[44]، ولا نعلقه دون نسبة الحيوانية[45]. والعجب أن نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس معناها الآ كونها موجودة فيه، إمّا في الذهن أو في العين[46]. فوضعوا في نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودَيْن : أحدهما للحيوانية التي فيه، والثاني لما يلزم من وجود الانسانية حتى يوجد فيها[47]. ثم إن بعض اتباع المشائين بنوا كل امرهم في الالهيات على الوجود. والوجود[48] قد يُقال على النسب الى الأشياء، كما تقول الشيء موجود في البيت، وفي السوق، وفي الذهن، وفي العين، وفي الزمان، وفي المكان. فلفظة الوجود مع لفظه «في» في الكل بمعنى واحد، ويطلق بازاء الروابط كما يقال زيدٌ يوجد كاتبًا، وقد يقال على

---

(44) وذلك هو معنى الفصل بين الماهية والوجود. وهو ليس فصلا في الذهن فقط بل هو كذلك في العين، حتى وان كان التلازم في الوجود الطبيعي يمنع من تصور الأعيان غير مصحوبة بلوازمها ومنها الوجود. لذلك فصل ابن سينا بين الوجود بالعناية قبل الوجود الطبيعي ثم بعده ، راجع فصليْ انفجار الافلاطونية المحدثة III. 1 و2.

(45) وذلك لأن الحيوانية من مقومات الماهية الانسانية، بخلاف الوجود الذي هو ليس مقوما، بل هو لازمٌ يعرض للماهية، دون أن يكون مقوّما لها (طبعا حسب ابن سينا).

(46) ويعني السهروردي أن نسبةَ مقومات الماهية الى الماهية وبعضها الى البعض نسبة وجودية، وهي اذن مشروطة بالوجود المتقدم، سواء تعلق الشأن بهذه النسبة من حيث هي بين مكونات الماهية، أو عناصر المفهوم (أعني مثلا بالنسبة الى الانسان ، المفهوم مؤلف من حيوان وناطق. والماصدق ممن يصدق عليهم هذا المفهوم) في الذهن أو من حيث هي بين مقومات الذات أو الجوهر في العين.

(47) وهذه المقابلة بين الوجودين، الماهوي والطبيعي أو بين مقومات الماهية ولوازمها هي التي سيرتكز عليها نقد السهروردي، لكونها متناقضة مع المفهوم التواطئ للوجود الذي يقول به ابن سينا.

(48) يحاول السهروردي حصر معاني الوجود غير المتواطئة : الوجود في- الرابطة الحملية، الوجود كذات وحقيقة.

الحقيقة والذات، كما يقال ذات الشيء وحقيقته، ووجود الشيء وعينه ونفسه، فتؤخذ اعتبارات عقلية وتضاف الى الماهيات الخاصية[49]. هذا ما فَهِمَ منه الناسُ. فان كان عند المشائين له معنى آخر، فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم، لا على ما يأخذون من أنه أظهرُ الأشياء فلا يجوز تعريفه بشيء آخر[50] [51]، [52].

ان هذا الوجود ـ الاعتبار الذهني الذي يُضاف الى الماهيات الخاصية ـ لا يمكن أن يكون مفهومًا الاّ اذا كانت الماهياتُ الخاصيةُ هي بدورها اعتبارات ذهنية، فتصبح الاضافة عمليةً ذهنيةً خالصةً بين تصورَيْن ذهنيَّيْن خالصَيْن، ويُصبح الوجودُ كلُّه مجرّدَ عمليةٍ حمليةٍ جاريةٍ في عقل الانسان، فنتسأل، عندئذ، عن عقل الانسان الذي تجري فيه هذه العمليات ؛ هل هو أيضا عملية ذهنية جارية في عقل الانسان ؟ أم إن هذا الاعتبار الذهني، بمجرد كونه ممكنا، يقتضي امتناع الفصل بين الماهية والوجود في الموجودات الحقيقية، بما هي أعيان ؟ لذلك يعتبر السهروردي الكلي مجرد اعتبار ذهني خالص، ويعتبر الذوات الأعيان كائناتٍ قائمةً يتّحدُ فيها الماهيةُ والوجودُ ؛ ،ومن

---

(49) ويعتبر السهروردي هذا المعنى من الوجود مجرد اعتبار عقلي يختلف عن طبيعة الوجود الذي يتعلق به البحث عندما نحدد منزلة الكلي، وهو الوجود بما هو ذات غير قابلة لأن يميز فيها بين الماهوي والوجودي ؛ راجع، حكمة الاشراق، الفقرة 56 ص 64 ـ 65.

(50) وهذه اشارة واضحة الى ما ورد في الاهيات الشفاء ؛ 5.I ص 29 وما بعدها.

(51) ان الجمع بين التواطؤ ونفي نظرية المثل هو المميز الأساسي للحل السينوي، وهو، كما أسلفنا علة الناوسة بين طرفي الافلاطونية الحدثة. والمعلوم ان نفي نظرية المثل عند أرسطو يستند سلبا الى نفي التواطؤ، وايجابا الى اثبات التناسب ؛ ما بعد الطبيعة مقالة الجيم بكاملها.

(52) السهروردي حكمة الاشراق الفقرة 60 ص 67.

احتج ـ لكون الوجود زائدًا في الأعيان ـ بأن الماهية ان لم ينضم اليها من العلة أمر فهي على العدم[53]، اخطأ[54]، فانه يَفرضُ ماهيةً ثم يضم اليها وجودًا. والخصم[55] يقول : نفس هذه الماهية العينية هي من الفاعل[56]. على أن الكلام يعودُ الى نفس الوجود الزائد في أنه هل أفاده الفاعل شيئا آخر أم هو كما كان ؟[57]، [58].

---

(53) ما معنى أن الماهية تكون على العدم قبل أن يضيف اليها الفاعل الوجود ؟ أليس هذا هو مدلول «شيئية المعدوم» الاعتزالية ؟ الا يبين النقد الذي يوجهه السهروردي هنا لهذا الكون على العدم أن اعتبار الوجود لازما يعرض للماهيات وغير مقوم لها يجعل الماهيات ذات قيام ماهوي حتى في حال عدمها ؟

(54) والمقصود هنا ابن سينا وتابعي فلسفته : اذ أن الفصل بين الماهية والوجود يتعلق بالمعلولات فقط. فللمعلول من ذاته الماهيةُ، ومن علّته الوجودُ.

(55) والمقصود : الاشراقيين، وخاصة السهروردي.

(56) ويعني هذا الكلام أن فعل الايجاد لا يضيف وجودا عارضا لماهية متقدمة لها من ذاتها القيام في العدم، بل ان الماهية نفسها من فعل الايجاد. وفي ذلك التقاء مع الحل الأشعري ونفي للحل البهشمي (I . 4 و 5). فالايجاد تَذْويتٌ للذوات نفسها وتَمْهِيَةٌ للماهيات ذاتها، وكلا الأمرين عينيان. والتذويت والتمهية عمليتان عينيتان ولا وجودَ لكلي باطلاق.

(57) وهذا دليل مُفْحِم. فلنسلم بأن الايجاد مجرد اضافة للوجود الى الماهية. ولكن الوجود المضاف، هل هو أيضا ماهية متقدمة على فعل الاضافة هذا فيصبح الايجاد اضافة ماهية الوجود للماهية التي ستوجد ؟ أم ان الوجود لا ماهية له ؟ والجواب طبعا هو أنه الايجاد هو ايجاد ذات ووجودها هو عين ماهيتها.

ذلك ما فهمه المولى صدر الشيرازي في كتابه المشاعر ... MOLLA DADRA SHIRAZI Le livre des pénétration métaphysiques, trad, Henry Corbin, Verdur la Grasse 1988-troisième pénétration : De ce qui fait l'essence de l'être in concreto pp .91-101 ولسوء الحظ لم نتمكن من الحصول على الأصل في نصه العربي. لكن الثبات الذي بلغت اليه المصطلحات يجعل الاطمئنان الى هذه الترجمة ـ مع علو شأن صاحبها ـ مقبولا.

(58) السهروردي، حكمة الاشراق، الفقرة 59 ص 66.

وقدم تقدم عرضُنا لحلِ السهروردي ونقدِ صاحب كتاب المثل العقلية له، فلا فائدة من العودة اليه، الاّ لاثبات مناط الخلاف بينه وبين ابن سينا، أعني نفي الحاجز الاخير أمام حل وحدة الوجود، بما هو ذات تتجوهر، أو بما هو جوهر يتذوت. والحل الأول هو المميّز لجدلية التصوف والاشراق، والحل الثاني هو المميّز لجدلية الكلام والرشدية. وفعلا فمثلما بنى السهروردي نظرية الكلي على العودة الى ما يظنه المثال الافلاطوني[59]، فكذلك يبني ابن رشد نظريته في الكلي بالعودة الى ما يظنه نظرية الوجود بالقوة الأرسطية[60]. وكلا البنائيّن يستند الى نقد نظرية الكلي السينوية، أعني الفصل بين الماهية والوجود وتقديم الأولى واعتبار الثاني من اللوازم العارضة لها، عندما ينقلها فعل الخلق من العدم الذاتي، أو عدم امتناع الوجود، الى الوجود الأجنبي، أو وجوب الوجود بالغير. وهو ما يعني أن منزلة هذا الوجود هي ما يمكن أن نسميه بالحدوث الدهري أو بالحدوث القديم أزلا وأبدا.

فكيف أمكن للسهروردي أن يظن نظريتَه في الكلي عودةً الى المثل، وكيف أمكن لابن رشد أن يظن نظريتَه في الكلي عودةً الى الوجود بالقوة بدحض المنزلة السينوية ؟ سبق فذكرنا أن المنزلةَ السينوية، بما هي عينُ المنزلة المشائية التي وضعها الفارابي للوصل بين افلاطون وأرسطو بحل اعتزالي بهشمي (II. 1 و2) قابلةٌ للتأويل في الاتجاهين الافلاطوني والأرسطي، أعني التأويلين اللذين اُتُهِمَ بهما الاعتزال دائما (I. 4 و5). وسنرى، في هذا الفصل، علّةَ هذا الظن عندهما، وعلة عدم البلوغ الى المنزلة الافلاطونية

---

(59) المثل العقلية الافلاطونية، تحقيق عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت البحث الأول ص 14.

(60) مصادر الفلسفة العربية - بيار دوهام، الترجمة العربية، بيت الحكمة قرطاج 1989 ص 287 - 291.

والأرسطية، أعني علّة عدم العودة الى واقعية الكلي المطلقة، بمجرد وضع العلم الالهي متقدّمًا على المعلومات التي تقوم بهذا العلم، إمّا قيامًا يؤدي دور العلة الفاعلة (الاشراق الناحي الى الافلاطونية)[61]، أو قياما يؤدي دور العلة الغائية (الرشدية الناحية الى الأرسطية)[62].

وبيّن أن هذه المنزلة التابعة في الحالتين (الاشراقية والرشدية) تجعل الكلي، بما هو معقول، ذا وجود تابع للعلم الالهي، وان جعلته متبوعا للعلم الانساني. ومن ثم فهو فاقد للواقعية المطلقة وحائز على واقعية نسبية، هي، في جوهرها، مثالية نسبية بالمعنى الحديث[63]. فالكليات ليست، بالاضافة الى الاله، الاّ معلوماته التي يتقدم عليها علمه والتي لا توجد الاّ بما هي معلومة، رغم كونها، بالاضافة الى الانسان، تعدّ ذات وجود في الأعيان، ومن ثم فواقعيتها نسبية اليه فقط.

وتقتضي هذه الوضعية منظومة ابستمولوجية من طبيعة مغايرة تمام المغايرة للوضعية التي تحددت في الافلاطونية والأرسطية، ومنزلة العلوم النظرية والعملية الناتجة عنها.

---

(61) السهروردي، حكمة الاشراق. الفقرة 161 ص 150 ـ 151.

(62) ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة المجلد III ص 1565 وما بعدها.

(63) وأعني بالمثالية بالمعنى الحديث، ما يفيده كانط مثلا بالمثالية المتعالية (كانط نقد العقل المحض ص 298 ـ 308 من الترجمة الفرنسية لترامسايق وباكو، المطبوعات الجامعية الفرنسية) ؛ نقد المغالطة الرابعة من علم النفس المتعالي، حيث يُنسب ما في الادراك من تنوع المدركات الى المدرك ولا يُنسب الى المدرك في ذاته دون نفي لوجود هذه الذات غير المعلومة.

KANT, Critique de la raisson pure, Tr.fr.A.T. et B. Pacaud, Paris, P.U.F. 1965 pp. 298-308. (Critique du 4e paralogisme de la Psychologie .transcendentale).

ويمكن تحديد منزلة العلميْن النظريّيْن والعلمَيْن العمليّيْن، من المنظور «الاشراقي ـ الصوفي»، الذي يقدم الوظيفة الاخروية العملية للمعرفة على وظيفتها الدنيوية النظرية، بالاستناد الى ترتيب السهروردي لدرجات العلماء ووظائفهم.

فهو يميز صاحب العلم بلا تأله، عن صاحب التأله بلا علم، وصاحب العلم المتأله : «فالمراتب كثيرة، وهم على طبقات، وهي هذه : حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث ؛ حكيم بحاث عديم التأله ؛ حكيم الاهي متوغل في التأله والبحث ؛ حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث أو ضعيفه ؛ حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله أو ضعيفه ؛ طالب للتأله والبحث ؛ طالب للتأله فحسب ؛ طالب للبحث فحسب. فان اتفق في الوقت متوغّل في التأله والبحث، فله الرئاسةُ، وهو خليفةُ الله. وان لم يتفق، فالمتوغّل في التأله المتوسط في البحث. وان لم يتفق، فالمتوغّلُ في التأله، عديم البحث، وهو خليفة الله. ولا تخلو الأرض عن متوغّل في التأله أبدًا ؛ ولا رئاسةَ في أرض الله للباحث المتوغّل في البحث الذي لم يتوغل في التأله ؛ فان المتوغّل في التأله لا يخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث فحسب، اذ لا بد للخلافة من التلقي. ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب، بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا مكشوفا، وقد يكون خفيا وهو الذي سماه الكافة القطب، وان كان في غاية الخمول، واذا كانت السياسة بيده كان الزمان نوريًا»[64].

ان تقديم المتأله بدون بحث على الباحث بدون تأله، وربط ذلك بخلافة الاله والامامة الفعلية، أو حتى عديمة السلطان السياسي، يَبيّنان، بوضوح،

---

(64) السهروردي، حكمة الاشراق، مقدمة المصنف، الفقرة 5 ص 11 ـ 12.

المنزلة الدنيا التي للعلم النظري الخالص ذي الأهداف التفسيرية والتقنية بالمعنى الحديث للكلمتين. ورغم عدم استثناء هذا المعنى فان التوجه الأخروي والعملي (بالمعنى الذي للسلطان الروحي) قد حدَّد الوضعية المعرفية التي يصبح العلم النظري والعملي فيها مجرَّد أداةٍ يُوظِّفُها السلطان الروحي الموطد للسلطان الزماني. وهو اذن مندرج ضمن التصور الصوفي - الصفوي الذي عاد بالنظر والعمل الى الوضعية المصرية والبابلية المتقدمة على نشأة الفلسفة والدين الوضعي المنزل[65].

---

(65) السهروردي، حكمة الاشراق، مقدمة المصنف الفقرة 4 ص 10 - 11 ؛ حيث يؤكد السهروردي هذه العودة الى ما قبل أرسطو وحيث يفهم أفلاطون بمن تقدم عليه تأويلا لفلسفته بفلسفاتهم فهما يعتبره السهروردي جوهر الفلسفة الاشراقية التي يقول فيها ، «وعلى هذا تبنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس».

III . 4 . منطق التناظر المعكوس بين الجدليتين وخاصيات المجال النظري والعملي عندها

ولكي نيسّر فهمَ هذه الوضعية، فلننقل إن السهروردي وابنَ رشد فيلسوفان أولا، آتيا الى التصوف (الأول) والى الكلام (الثاني) في تشاجن الوضعية المعرفية التي نتجت عن انفجار الافلاطونية المحدثة. من هنا الأهمية التي أوليناها الى مشكاة الأنوار والى تهافت الفلاسفة. وذاك المصدر مع هذا المورد يُفسّران الابقاء على البرنامج الفلسفي العقلي المطعّم بالتعليم الصوفي والكلامي، المتأثرين بَعْدُ بشكليْ الافلاطونية المحدثة الوصلية (II.1.2 وII.3.4)، والمؤثريْن فيهما. وفي مقابل هذين القادمين من الفكر الفلسفي الى الفكر الديني، نجد ابن عربي والرازي السالكين لنفس الطريق في الاتجاه المعاكس. فالأول جاء الى الفلسفة من التصوف، والثاني جاء اليها من الكلام. بحيث أدى التفاصل الفلسفي، بعد الانفجار، الى حِدّة التقابل بين الاشراق والرشدية، وأدى التفاصل الديني، بعد الانفجار، الى حِدّة التقابل بين التصوف والكلام، فاجتمع الطرفان الأول من كليهما معا، والثاني من كليهما معا. واذا كان الاشراق يضع البعدَ الصوفي فوقه بشرط تضمنه للتوغل في البحث، والرشدية تضع البعد الكلامي دونها لِمَا تتهمه بهِ من جَدَلِيَّةٍ، فان ذلك لا يمنع الرشدية والكلام من الترابط بعلائق مُشَاكلة لعلائق الاشراق بالتصوف، من حيث منزلة الكلي، والعلمين النظريين والعمليين. وذلك ما مكننا من استخراج المُميِّز الأساسي للمدرسة الاشراقية - الصوفية، في عودتها الى ما قبل المنزلة الواقعية بالمعنى الافلاطوني والأرسطي. فهذه العودة عودةٌ الى المتقدم على افلاطون وأرسطو وموسى وعيسى، بمعنى علينا الآن تحديده. فلم تعد المقابلة المعرفية بين العقلي والحسي، والوجودية بين الصوري والمادي من الاشكالات الفلسفية المهمّة، ولا المقابلة بين اللامرئي والمرئي، وبين الروحي

والمادي من المسائل الدينية المفيدة؛ ولا المقابلة بين الطبيعة ما بعد الطبيعة، والشريعة ما بعد الشريعة أو التاريخ ما بعد التاريخ من القضايا الجوهرية في هذه الوضعية المعرفية التي يتحرك فيها الاشراق والتصوف؛ بل أصبح ذلك كلّه مجرّدَ تَمَظْهُرَات وتجلّيَاتٍ لفعلٍ واحدٍ تفعلُه ذاتٌ واحدةٌ، ويتعيّن في معطيَيْن هما : التشريع أو الأمر (المعطى الشريعي، أو القرآن الكريم)، والتطبيع أو الخلق (المعطى الطبيعي أو العالم). ولكل منهما درجات مرئية ولا مرئية محسوسة ومعقولة، ظاهر وباطن. ويتفاعل هذان المعطيان تفاعلاً طبيعيًا في النفس والعالم، وتفاعلاً شرعيا في النص والتاريخ، مما يولّد الموضوعات الرئيسية المتشاكلة التالية :

(1) الكتاب (القرآن) كآية للوجود بأبعاده الطبيعية والشرعية، والنفسية والتاريخية التي تلتقي جميعا في بعد خامس هو الذات الالهية المتكلمة؛

(2) العالم (الوجود الطبيعي) كآية للوجود بنفس تلك الأبعاد.

(3) النفس (وهي جامعة للسابقين) كآية للوجود بنفس تلك الأبعاد.

(4) التاريخ الروحي - السياسي (للمتأله وللأمة وللانسانية) كآية للوجود بنفس تلك الأبعاد.

وليست هذه الموضوعات في علاقة دال بمدلول، أي ان الكتاب، مثلا، ليس مجرّدَ خطاب حول الموضوعات الباقية (النفس والعالم والتاريخ) سواء بالمعنى الخبري (كالقصص) أو الانشائي (كالأوامر والنواهي)، بل هو موجودٌ مثلها ودالٌ دلالتها على مصدرها جميعًا، أعني الذاتَ الالهية. واذن فهذه الموضوعاتُ الاربعة آياتٌ متماثلةٌ، وكلّها رامزةٌ لمرْمُوزٍ واحدٍ

هو الموضوع الخامس، أي الذات الاهية، بما هي الوجود الواجب الذي يتجلى في صفاته وافعاله الشريعية (القرآن والتاريخ)، والطبيعية (النفس والعالم).

وينتج عن بنية الموضوعات هذه الاهتمام بأمرين اساسيين يُبعدان البحث عن الوظائف الدنيوية من المعرفة النظرية والعملية، ويوجهانها الى عالم الأرواح الأخروي الموظّف في تركيز السلطان الروحي للكهنوت في خدمة العسكروت[66].

الامر الأول : هو التناسبات بين هذه الموضوعات أعني ما يوجد من تشاكل وتوافق بين الكتاب والعالم والنفس والتاريخ، سواء بما هي جميعها موجوات يتناظرّ بينها في أعيانها، أو بما يكون من بعضها في بعضها : الكتاب بعينه، والنفس والعالم والتاريخ لذاتها، أو هذه في الكتاب، أو كل منها في النفس أو في العالم أو في التاريخ. وهذا التراني بينها، بحكم التناسب والتناظر، هو البحث الفلسفي الصوفي العام الذي صار مضمون فينومينولوجيا الروح الشخصية أو الجماعية في الميتافيزيقا الصوفية، بوصف هذا التعاكس (بالمعنى المناظري للكلمة) ممثلا لوحدة التجلي الالاهي. وكل منها، اذن، ممثّل لها جميعًا.

الأمر الثاني : ولعله الأهم، هو تشاكل هذه الايات من حيث درجات وجودها. فلكل منها أبعاد خمسة : البعد العيني، والذهني، والرسمي،

---

(66) لهذه العلة كانت التهمة الأساسية التي لاجلها أُعْدِمَ السهروردي هي القول بعدم ختم النبوة. راجع أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، لابي ريان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1987 ص 26 وما بعدها (سبب مقتل السهروردي). وكذلك ابن تيمية حول ادعاء التلمساني بأن النبوة لا تختم : الفتاوى المجلد الحادي عشر. ص 244 : «وهؤلاء الذين يقولون بالوحدة قد يقدمون الأولياء على الانبياء، ويذكرون أن النبوة لم تنقطع كما يذكر ابن سبعين وغيره».

واللفظي، والطبعي. فالقرآن مثلا - وهو أسماها وسنرى لِمَ - له وجود عيني، ووجود لفظي، ووجود ذهني، ووجود رسمي، وله طبيعته التي تخصه وتجعله غير الآيات الأخرى. ولما كانت هذه الآية القرآنية ممتازةً على غيرها، فهي مُقَدَّمةٌ عليها جميعا، اذ أن طبيعتَها هي عينُ فعل الايجاد نفسه : كُنْ. ولذلك فجميع هذه الايات كلماتٌ؛ وهي اذن، في جوهرها، عائدة اليه. واذن فالكتاب قبل العالم، وقبل النفس، وقبل التاريخ، قبلية البداية والغاية؛ وهو، بوجوداته تلك، نموذج الايات الثلاث الأخرى، أعني العالم والنفس والتاريخ. لذلك سيكون التعامل معه، بما هو رَامِزٌ باطلاق، مصدراً لجميع التأويلات الممكنة للآيات الأخرى، بحيث صارَ وجودُه العيني، بماديته وحرفيته، هو عينُ باطنِه وروحِه. وبدون ذلك لا يمكن أن نفهم تصوف ابن عربي والتوازي المطلق بين تفسير القرآن وعلم الوجود وتجارب المتصوفة وتاريخ الدين، بما كان ذلك كله فينومينولوجيا التمظهر الالهي[67]. لذلك صار

(67) راجع Charles-andré GILIS, le Coran et la fonction d'Hermes, les éditions de l'œuvre Paris 1984

حيث يعالج شهادات القرآن بالوحدانية لله وحيث تمثل الشهادات الست والثلاثين جميع أصناف تمظهرات الوحدة الالهية بما هي مصدر الكون. ويصاحب شروح ابن عربي لهذه الشهادات تعليقات للمترجم مفيدة.

وكذلك Muhammad Valsan, la niche des lumières d'Ibn Arabi-Editions de l'œuvre Paris 1983. وفيه يتم التعامل مع الأحاديث القدسية (101 حديث) تعاملا مماثلا للتعامل مع حرفية النص القرآني ؛ أي ان النص لا يُعتبر مجرد دال لما هو موضوع له، بل مادية النص نفسها تعد، مثل الموجودات الطبيعية، ويقع معاملتها على هذا النحو. فيكون ما فيها من تعينات حرفية ذا دلالة، وليس مجرد مضمونها المدلول. وفعلا فقد وضع ابن عربي القاعدة التي أشرنا اليها في كتاب التراجم ؛ باب ترجمة اياك أعني واسمعي يا جارة : «فوقع البيان. فما رمز نبيٌّ شيئًا قطُّ، لانه بُعث للبيان».

كل شيء، مثل النص القرآني ذا وجود عيني (في العدم)، ورسمي (في اللوح)، ولفظي (في الوحي)، وذهني (عند الانسان)، وطبيعي (كونه تلك الاية لا غيرها)، أعني كونه نَفْسًا، أو عالما، أو تاريخا، أو قرآنا، وهي مستويات تَمَظْهُرية لا امتياز لها بعضها عن البعض خارج الوجود، الاّ في هذه المقايسة المحددة لنموذج الخلق، أي ان طبيعة هذه الايات، بما هي عالم، أو قرآن، أو نفس، أو تاريخ، وبما هي آيات دالة وتجلٍ الاهي، لم تتدرج في الوجود زمانيا من المستوى العيني الى الذهني الى الرسمي الى اللفظي الى الطبعي أو العكس، بل هي لها تلك المستويات، بما هي هي، في القدم أزلا وأبدا[68].

*   *   *   *

وقد أحدث الاهتمام بهذين الأمرين توجيها حَصْرِيًا للمطالب المعرفية التي أصبحت مجرّدَ دراسةٍ بنيويةٍ أو لُعْبةٍ رمزيةٍ، تبحث في التشاكل بين الآيات، وبين مستويات كل واحدة منها، فتولّد عنها نوعان من العلوم البديل

---

(68) ان الأهمية المُولاّة الى الكتابة في نظرية التكوين والخلق الواردة في القرآن والتصوف والصفوية وتقديمها على القول والكلام هي من المظاهر المؤيدة لهذه العودة الى الذهنية المصرية البابلية المتقدمة على الفلسفة اليونانية. فدور الكهنوت بما هم كتبة (الكتبة الحافظون !) وأهمية التدوين والسجلات المرقومة كلها أصبحت في التصوف ونظرية المجالي، ذات أهمية قصوى. فأصبحت نظرية الكتابة ومكوناتها نموذجا أساسيا لتفسير الوجود والخلق. ومنها وعليها استندت جميع العلوم المستمدة من الحروف، حتى إن أول الفيوض، صار، عند الكرماني، قلما وثانيها لوحا ، الكرماني، راحة العقل، السور الثالث والرابع والخامس. ص 155 الى 311. فعوض القلم الكلمة.

عن العلوم بالمعنى النظري - التقني في المعرفة العلمية، أعني العلوم ذات الفاعلية التفسيرية والتقنية في الطبيعة والمجتمع. وهذه العلوم البديل هي «علم» أسرار الحروف[69]، و«علم» السحر والطلسمات[70] و«علم» السيمياء[71]، و«علم» الجفر[72]. وجميعها تنطبق على الموضوعات الأربعة التي أشرنا اليها مع الانطلاق من أحدها ؛ فأسرار الحروف ينطبق عليها جميعا، ولكنه من الحروف والأعداد يَنْطلقُ. والسحر والطلسمات منها، ومن النفس يَبْدأ. والسيمياء منها ومن النفس والطبيعة. والجفر منها ومن النفس والطبيعة والتاريخ. فتلتقي رمزية الحروف والأعداد والتنجيم والسيمياء في مزيج غريب، مع ما حصل من علوم حقيقية رياضية وفلكية، لتُوظّف جميعا في اسناد السلطان الروحي الخادم للسلطان الزماني في الدولة اللاهوتية العسكرية بالمعنى المتقدم على نشأة الفلسفة والدين المنزّل، الدولة التي بسيطرتها حل الانحطاط وبالثورة عليها كانت النهضة العربية والاسلامية المعاصرة التي بدأنا نشهد.

وبيّن أن مثل هذه البحوث، اذا ما أدت الى نتائج ذات فائدة في العلمَيْن النظريَّيْن والعلمَيْن العمليّيْن، فانها تكون غير مقصودة وحاصلة بالاتفاق،

---

(69) ابن خلدون، المقدمة، 29.VI. علم أسرار الحروف ص 936 - 976.

(70) نفسه 28 VI، ص 923 - 936. علم السحر والطلسمات.

(71) نفسه VI. 30 ص 976 - 992 ؛ علم الكيمياء.

(72) نفسه III. 53. ص 587 - 608 ؛ «في حدثان الدول والأمم وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمى الجفر والتنجيم والملاحم» ؛ «وقد كان يعقوب بن اسحق الكندي منجم الرشيد والمأمون وضع في القرانات الكائنة في الملة كتابا سماه الشيعة الجفر باسم كتابهم المنسوب الى جعفر الصادق. وذكر فيه، فيما يقال، حدثان دولة بني العباس، وانهاء نهايته، وأشار الى انقراضها والحادثة على بغداد أنها تقع في انتصاف المائة السابعة وان بانقراضها يكون انقراض الملة، ص 601.

ولعلها مجرد توظيف للنتائج التواليفية في الأعداد والحروف[73]، أو للنتائج اللسانية في الفونولوجيا، أو لنتائج الدراسات الأدبية في التفسير والتأويل[74]. والحصيلة أن العلوم النظرية والعملية بمعناها الفلسفي الخالص قد عادت فامتزجت في قوس شديدة التعقيد تقازيحها تَذْهَبُ من خرافات العجائز والأساطير القديمة الى خزعبلات المشعوذين وأكاذيب المحتالين لترويض العامة، وتأسيس سلطان الأولياء. وقد خصّص ابن خلدون جزءًا هاما من الباب السادس من المقدمة لدحض هذه الفنون التي أصبحت مجالاً مُوحِلاً ابتلع العلوم العقلية والنقلية، وأفقدها كل قدرة على التمييز بين العلم والخرافة[75].

ومثلما تكونت هذه الأمزجة التوظيفية حول الرياضيات والحروف، بما هي رموز عددية، تكونت كذلك أمزجة توظيفية حول المنطق والاشكال ما بعد اللغوية، وأصبحت ذات دلالات وجودية روحية يستعملها المتصوفة

---

(73) مثل ما هو الشأن في كتابات البوني وخاصة رسالة الأصول والضوابط المحكمة وبغية المشتاق في معرفة وضع الأوفاق، وشرح البرهتية وشرح الجلجلوتية الكبرى، الصادر عن دار العبدي مطبعة المنار تونس. بدون تأريخ.

(74) والمعلوم أن جل الدراسات الصوتية والأدبية لها صلة وطيدة بدراسات تجويد القرآن وتفسيره.

(75) وخاصة الفصول المسماة بـ «إبطال» كذا وكذا ؛ مثل VI .31.و 32 و33. أعني ابطال الفلسفة، ابطال صناعة النجوم، انكار ثمرة الكيمياء. مما يجعل الفصل السادس من المقدمة متضمنا، بالاضافة الى العرض التاريخي للنظريات الفلسفية حول العلوم والتعليم ايجابا، عرضًا سالبا ودحضا للنظريات الخاطئة غير المميزة بين العلم بمعناه النظري الموجه الى الخلافة بمعنى السيطرة العقلية على الكون والتوظيف الأسطوري والسحري لهذه العلوم بعد اعتبارها حقائق نهائية.

للتعبير عن نظرياتهم. ولعل أفضل الأمثلة نجدها في استعمال المنطق[76] والنحو والصرف معينا للنماذج التأويلية التي يفسّر بها المتصوف طبائع الوجود، أو تجارب الروح في الطريق.

ولكي نحدد، بصورة دقيقة، التناظرَ التقابلي بين المدرستين الصوفية الاشراقية والكلامية الرشدية، بخصوص دور العلم النظري (الرياضيات والمنطق) والعملي (السياسيات والتاريخ)، ونُعِد الى وصف المدرسة التالية، بعد وصف الأولى وما أدت اليه، علينا أن نجرب هذه المحاولة التوضيحية :

فالموضوعات أو الآيات الأربع التي أشرنا اليها، بما هي تمظهرات للموضوع الخامس أو الذات الالهية، قابلة للرد الى مَوْضُوعَيْن، كل منهما يُدرس، امّا من منطلق التوظيف الدنيوي الخالص، أو من منطلق التوظيف الأخروي الخالص، وذلك بالصورة التالية :

I ـ الكتاب والتاريخ الانساني :

I ـ 1 ـ يُدْرَسَان لذاتهما من أجل المعرفة النظرية الفاعلة والساعدة بحق على تنظيم حياة الانسان في الدنيا. وهو ما يولّد نوعين من العلوم : علوم **أدوات** لمعرفة هذين المعطيين، أعني الكتاب والتاريخ (علوم اللغة، والقرآن، ونقد الأخبار وتحقيق النصوص)، وعلوم **غايات** مُستَمَدّة من الكتاب والتاريخ لتنظيم الحياة الاجتماعية : **الفقه والسياسة**[77].

---

(76) ابن العربي، كتاب الميم والواو والنون، حيدرأباد الدكن 1948، الطبعة الأولى ص 3 ـ 4 «وكذلك جميع النتائج لا تكون الاّ عن الفردية. الاّ ترى الى المقدمتين في المنطق مركبة من ثلاثة بتكرار الواحد في المقدمتين فتظهر أربعة وهي ثلاثة، ولولا هذا الواحد الذي أعطى الفردية لهذين الاثنين ما صح (نتاج) أصلا. وكذلك الذكر والأنثى لا ينتجان أصلا ما لم تقم بينهما حركة الجماع وهي الفردية».

(77) ويمكن ان نضيف الى ذلك أمرين آخرين تابعين لهما أعني السنة والسيرة : أعني تاريخ افعال الرسول وأقواله، ثم نص أقواله.

I ـ 2 ـ أو يُدْرَسَان بوصفهما آيات ورموز أسمى من الوظائف السابقة ودالةً على بواطن الوجود والعالم الآخر. وما الدراسات السابقة الاّ أدوات، لكون ما عُدّ غايات فيها هو بدوره أدوات لحياة أسمى من الحياة الدنيا. فيُصبح الكتاب والتاريخ روامزَ لحقائقَ متعاليةٍ هي معارجُ الروح وتجليات الالاء. لذلك عُدَّ النوع الأول 1.I. فقه ظاهر، وهذا النوع 2.I. فقه باطن، واصبح جوهرُ الصراع بين الفقهاء والمتصوفة يدور حول هذا الإشكال المتعلق بطبيعة المضمون الديني الذي للكتاب والتاريخ[78]. ويمكن أن نعتبر، بصورة واضحة، أ ن النوع الأول من الدراسات (1.I.) يمثل المصدر الرئيسي لجميع العلوم النقلية الموجهة الى تنظيم الحياة الاجتماعية الدنيوية، ببعديها النظري والعملي ؛ كالعلوم الأدوات (علوم اللسان وعلوم نقد الأخبار وتحقيقها ؛ كالتجريح والتعديل) والغايات (علم الفقه والسياسة). وهذا هو المصدر الأساسي للمعرفة الايجابية في هذه الميادين ؛ وتعود في الأغلب الى المدرسة الكلامية الفقهية بالمقابل مع المدرسة الصوفية. أما النوع الثاني (2.I.) فهو المصدر الرئيسي للمزاج الذي تآلّفَ في شكلي معارف اشراقية صوفية مثّلت الموضوع الأول للنقد التيمي والخلدوني بوصفها علة الانحطاط. وفعلا فهذه الثقافة المزيجة بين العلم وتوظيفاته السحرية والأسطورية هي المؤسسة للسلطان الروحي الخادم لسلطان المرتزقة، والصاد عن الجهاد التحريري ضد المغول والصليبيين[79].

---

(78) ابن خلدون شفاء السائل، الفصل الخامس ص 74 : «وقد كنا بينا فساد رأي من زعم تفاوت الناس في خطاب الشريعة وأن لها ظاهرا وباطنا في أوائل المقدمة».

(79) راجع **Alfred Morabia, Prodiges prohétiques et surnaturel démoniaque** selon Ibn Taymiyya, pp. 161 - 172 in la signification du bas moyen âge dans l'histoire et la culture du monde musulman. Aix en provence Ed. Sindbad Paris 1978.

II ـ العالم و النفس الانسانية :

II ـ 1 ـ ويُدْرَسَان لذاتهما ومن أجل معرفة الطبيعة والانسان والفعل فيهما. وهو ما يولد كذلك نوعين من العلوم : العلوم الأدوات، لمعرفة هذين المعطيين (النفس والعالم) وهي الرياضيات والمنطق، والعلوم الغايات لفهم العالم والانسان والاستفادة منها في تنظيم حياته الدنيا (علم الطبيعة، وعلم ما بعد الطبيعة).

II ـ 2 ـ أو يُدْرسان بوصفهما آيتين رامزتين لعالم آخر أسمى منهما، وتكون الدراسات السابقة (II.1.) بنوعيهما مجرّد أدوات واستعمالات ثانية فيها. وعندئذ يصبح العالم والنفس مجرد مظاهر مذكّرة بالعالم الأسمى عالم الحقائق المتعالية بالمعنى الافلاطوني للكلمة، حيث تكون العلوم السابقة مجرّدَ فنون، بالاضافة الى هذا النوع من العلم[80].

ويمكن، بصورة واضحة، أن نعتبر النوعَ الأوّلَ من الدراسات مصدر جميع العلوم العقلية ذات التوجه الدنيوي، بما هي أدوات (الرياضيات والمنطق)، أو بما هي غايات (الطبيعة وما بعد الطبيعة) نظرية أو بما هي أدوات (السياسيات والتاريخ) أو بما هي غايات (الشريعة وما بعد الشريعة) عملية. وهذه الدراسات هي المعين الحقيقي للمعرفة الايجابية؛ ويعود الوضعي منها في الغالب الى المدرسة الكلامية الرشدية، بالمقابل مع المدرسة الصوفية الاشراقية. وطبعا لا يعني ذلك خلوّ الثانية مما يغلب على الأولى، أو خلو الأولى مما يغلب على الثانية. لكن الصدام الابستمولوجي الفلسفي بين المدرسة الاشراقية الصوفية والمدرسة الرشدية الكلامية، في مجالي النقل والعقل، هو كما وصفنا. ويمكن تلخيصه بالصورة التالية :

---

(80) افلاطون، الجمهورية VII، 533 ب ـ ج.

فاذا ما جمعنا العنصر الأول من علوم النقل والعنصر الأول من علوم العقل، أعني I.1. و II.1.، كان لنا مضمون المدرسة الكلامية الرشدية. واذا ما جمعنا العنصر الثاني من علوم النقل والعنصر الثاني من علوم العقل، أعني I.2. و II.2. كان لنا مضمون المدرسة الصوفية الاشراقية. وفي الحالة الأولى يكون مضمون المدرسة الثانية موجودا وجودا تابعا لمضمون المدرسة الأولى. وفي الحالة الثانية يكون مضمون المدرسة الأولى موجودا وجودا تابعا لمضمون المدرسة الثانية. فلا تخلو أي منهما من جميع المضمونات، بل هما تختلفان بطبيعة تراتبها والتقدم المنسوب الى التوجه الدنيوي أو الأخروي لوظائف العلم.

ومعنى ذلك أن توزيع هذه المضمونات يكون، في كلتا المدرستين، بحسب المنزلة التي يوليها أصحابُها الى I.1. بالمقارنة مع II.1. في حالة تقديم الكتاب والتاريخ على العالم والنفس، أو المنزلة التي يوليها أصحابها الى II.1. بالمقارنة مع II.2. في حالة تأخيرهما عنهما. لذلك قلنا ان الفصل الأفقي بين الافلاطونية والأرسطية أو بين الانجيلية والتوراتية نتج عن الوصل العمودي بين الحدين التلازمين، بحيث اجتمع الانجيلي (التصوف) والافلاطوني (الاشراق) في I.2. و II.2.؛ واجتمع التوراتي (الكلام) والأرسطي (الرشدية) في I.1. وII.1.

* * * *

وبذلك نكون قد حدّدنا مضمون التعليم السائد في المدرسة الصوفية الاشراقية ونظام تراتبه، وبينا مناظرته لمضمون التعليم السائد في المدرسة الكلامية الرشدية، مما سيّيسّر علينا الآن تحديد مكونات هذه المدرسة ومنزلة الكلي فيها لكي نتمكن، في أوج هذا الباب الأخير، من وضع العبارة التوضيحية الخاتمة لمنازل الكلي كما تحددت في الافلاطونية والحنيفية الحدثتين

العربيتين، في مرحلتهما الأخيرة قبل ذروة نقدها التيمي والخلدوني وكما سترثها النهضة العربية الإسلامية في القرن التاسع عشر.

اذا كانت الاشراقية - بما هي مسعى الى تخليص الافلاطونية من الأرسطية - تندرج ضمن حركةٍ فكريةٍ عامةٍ، نقلت الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين من الوصل بين حديهما الى الفصل بينهما، أعني حركة التصوف الثاني الذي جمع التصوف الأول والصفوية[81]، فان الرشدية - بما هي مسعى الى تخليص الأرسطية من الافلاطونية - تندرج ضمن حركة فكرية عامة، نقلت الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين من الوصل بين حديهما الى الفصل بينهما، أعني حركة الكلام الثاني الذي جمع بين الكلام الأول والمشائية[82].

وقد أبرزنا، في بداية هذا الفصل، كيف أحاطت حلول التصوف الأربعة بالاشراقية في منظومة مخمسة، أعني السبعينية (الوحدة الحق والكثرة الوهمية)، والتلمسانية (الكثرة السائلة الحق والوحدة الوهمية)، والأكبرية (الوحدة الجدلية للسيلان المحسوس المستند الى القيام في العدم المعقول)، والقُونَوِيّة (الوحدة الجدلية لقيام المعقول الموجب السائد للسيلان المحسوس)، وهو ما احدث جديلةً مُعَقّدةً مثَلّثْ، بتقازيح قوسها الفلسفية - الدينية، منذ الغزالي الى النهضة، البعد الاشراقي الصوفي من الفكر العربي الذي كان موضوع الردود الفلسفية الدينية منذ الغزالي كذلك في البعد الرشدي الكلامي من الفكر العربي.

ودون بحث عن التوازي الشكلي، لا يمكن أن نعجب اذا نحن وجدنا نفس المنظومة المخمّسة في الكلام الثاني والرشدية، بما هي جديلة معقّدة

---

(81) راجع، III. 1 و 2. انفجار الافلاطونية المحدثة.

(82) راجع، كذلك 1.III و 2.

مقابلة للجديلة الصوفية الاشراقية. ذلك أن الاعتزال بفرعيه (البهشمي والأشعري) والظاهرية بفرعيها (الحزمية والحنبلية) مثلا درجات الابتعاد عن المنظومة الصوفية الاشراقية، أو الدرجات الفعلية لتخليص الفكر الذي يمكن أن يلائم الأرسطية من الفكر الملائم للافلاطونية فلسفيا، والفكر الذي يمكن أن يلائم التوراتية من الفكر الملائم للانجيلية دينيا. وفعلاً، فلو جمعنا الحلول الكلامية واحترازاتها على الافلاطونية المحدثة الوصلية، كما تعيّنت في ذروتها المتفلسفة، أعني تهافت الفلاسفة، لوجدناها متضمنة للأسانيد التي مثلت التدرج السالب في الإعداد لاحياء الأرسطية كما حاوله ابن رشد : أعني درجتيْ الظاهرية، أو واقعية المعطى الوضعي (نصّ الشريعة) والمعطى الطبْعي (العالم)، ودرجتيْ الاعتزال المتسائل عن طبيعة العقل الذي لهذا المعطى، بما هو عقلٌ محايث للوجود العالمي اما بما يكون الوجود الالهي مردودا اليه (الاعتزال البهشمي)، أو بما يكون مردودا الى الوجود الالهي (الاعتزال الأشعري).

واذا كانت واقعية المعطى الوضعي تعني، في الشريعة بما هي عقيدة وبما هي فقه، تقدم الاجتهاد الجامع والمحقّق والمنسّق والمحلل للمعطى التاريخي على الاجتهاد المؤول بالرأي[83]، فان واقعية المعطى الطبعي تعني، في الطبيعة، بما هي موضوعٌ نظر وموضوعٌ عمل، تقدم الاجتهاد الجامع والمحقق والمنسق

(83) وهذا الموقف الذي يخصّص المدارس الفقهية المقدمة للنص على الراي ذو دلالتين احداهما قانونية فقهية، والثانية وجودية معرفية. فالمعلوم أن النص الديني، بما هو مصدر فقهي، يضفي على الأحكام، تكييفا للأشياء وقضاء بين الناس، الموضوعية الشكلية التي تخلص المعايير من التحكمْ الشخصي الذي للمجتهد والقاضي. أما في المستوى الوجودي المعرفي، فالدلالة تتعلق بقبلية الموضوع المعلوم على الذات العالمة وتبعية العلم للمعلوم. ومن شروط هذا الموقف وضع العلوم الأدوات الممكّنة من الاستناد الى المعطى النصي استنادا خاليا من التناقض وممكّنا من التفاهم. من هنا كان المعطى النصي يقتضي منهجيتين : تاريخية لتحقيق النص، ومنطقية لشرحه واستمداد الأدلة القانونية منه. وقد حدد ابن حنبل مصادر فقهه متشددا في استبعاد الراي، راجع الدكتور مصطفى الشكعة الأئمة الأربعة، الشركة العالمية للكتاب دار الكتاب اللبناني بيروت 1983، ج 4 ص 220.

والحلل للمعطى التجريبي على الاجتهاد التخميني بالرأي[84]، مما يفيد بأن هذا الموقف، في علم الشريعة وعلم الطبيعة، هو الموقف المعرفي الذي يجعل العلم عملاً عقليًا ذا معطيات موضوعية معطاة في تعيُّنٍ نصّيٍ أو حسّيٍ، وليس هو مجرّدَ بناء فكريّ قبلي. واذن فهذا الموقف أقرب ما يكون للابستمولوجيا الأرسطية، أي ان العقل عندهما (ابن حزم وابن حنبل ومدرستهما) ليس هو بديلا عن المعطى الموضوعي للحس (شرعيا كان أو طبعيا)، بل هو الحقيقة المستخرجة بالمنطق من هذا المعطى، و الآ تعذر الفصل بين العلم والحلم.

أما المدرستان الأخريان، أعني الاعتزالين، فانهما تمثلان موقفَيْن من موقفَيْ المدرستين الأوليين. انهما تحددان طبيعة الادراك النسقي لمعقولية المعطى الشريعي والمعطى الطبيعي. وقد تقاسم الاعتزالان هذا الموقف بالمقابلة بين الخليتَيْن المكنتَيْن عقلاً. فاثبات المعقولية يمكن أن يكون بازالة ما يُنافيها من المعطى، اعتمادا على التأويل (الاعتزال البهشمي)، أو بتجاوز المعقولية الظاهرة المنافية للمعطى الى معقولية أعمق تلائمه (الاعتزال الأشعري) : تحكيم العقل الانساني في المعطى، أو تحكيم المعطى في العقل الانساني. واذا كان العقل، في الحالة الأولى، يُعَدُّ فوق المعطى الذي يُرَدُّ اليه بالتأويل، فانه يكون، في الحالة الثانية، دونه، معا يقتضي البحث عن معقولية المعطى ذاته بتجاوز معقولية العقل الانساني السطحية. وهكذا يصبح العقل الانساني، دون المعطى الطبيعي والشريعي، الذي لا يبدو مفهوما ببادئ الرأي، والذي لا يكفي فيه التأويل لتجاوز تناقضاته البادية.

---

(84) وهذا هو الموقف الذي يخصص التجربيين عامة، وهم بهذا يوافقون النصيين من الفقهاء في ضربي المنهجية حيث يصبح الاستقراء الحسي موازيا للتحقق التاريخي والاستنتاج المنطقي واحدا عندهما في تأويل ما يُستمد من الوضع عند النصيين، ومن الاستقراء عند التجربيين.

ان ما يجده العقل الانساني من تناقضات في الشريعة (مسألة الحرية والضرورة)، وفي الطبيعة (وجود الشر أو ما يبدو منافيا للحكمة) يجعل مبدأ العدل الاعتزالي سطحيّا، ويُوجبُ احدَ أمرين : فأما نفي هذه المعطيات المتناقضة عند العقل الانساني اذا حكّمناه، أو نفي تحكيم هذا العقل، واعتبار الوجود بمعزَلٍ عن مفهوم العدل بالمعنى الاعتزالي، لأن التأويل لا يكفي لتجاوز هذه التناقضات التي لا يجحدها عاقل، عند تحكيم العقل في أمرها. لذلك استنتج الاعتزال الأشعري أن المعطى الشريعي والطبيعي، بما هما فعلان الاهيان، بمعزل عن الغاية والعدل ومقاييس العقل الانساني المعيارية، دون نفي لقابليتهما للمعرفة العقلية المقتصرة على ادراك المعطى كما هو بلا معيارية.

وقد أخذنا هذا المثال عن قصد لأنه هو المبدأ الذي حدث بموجبه إنشقاق الأشعري عن الاعتزال. انّه كذلك التقابل الذي بقي في اطار الاعتزال، اعتزال التوظيف السياسي المباشر عند السنة والشيعة، المتفرغ للصراع الفكري المعرفي حول منطق الوجود الشريعي (ما يبدو عليه النص من تناقضات)، والوجود الطبيعي (ما يبدو عليه العالم من تناقضات)، اذا حكمنا العقل الانساني، كالشر والمرض والظلم وعدم التناسب بين ظاهر الأفعال والمكافأة الدنيوية. وقد جعل الكلام الأشعري مهمته الأولى تحديد نظرية الالاه والوجود الملائمة لخصائص المعطيين الشريعي والطبيعي المُعْتَبَرَيْن فوق المعيارية العقلية الانسانية.

واذن فالخلاف بين الاعتزال غير الأشعري والاعتزال الأشعري ليس خلافًا بين نفي العقلانية واثباتها، بل هو حول طبيعة العقلانية التي يخضع لها الوجود، كما تعيّن في المعطيَيْن الطبيعي والشريعي. فعدم المعيارية

الأشعرية والمعيارية المقابلة لها تُفسّران أن يكون حديث المعتزلة بصيغة الواجب، وحديث الأشعرية بصيغة الحاصل. فالأول يقول الاله عادل، واذن فيجب أن يكون كذا وكذا، وعلينا أن نُؤول المعطيَيْن الشريعي والطبيعي ليلائما هذا العدل الواجب؛ والثاني يقول ما يوجد في المعطيين ليس عادلا، لو حكمنا فيه العقل، واذن فالمعطيان فوق العقل، والاله بمعزل عن معيارية العقل الانساني الذي عليه أن يحتكم الى المعطيين لا أن يَتَحكّم فيهما.

والاحتكام الى المعطى يكون، فيما يخضع الى التجربة، تسليما بما توصل اليه، ويكون، فيما لا يخضع اليها، تسليما بما وضعه الشارع ؛ «وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرّح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله [أي الحقائق العلمية الرياضية والفلكية] على خلاف الشرع، فَيَسْهُل عليه ابطالُ الشرع، ان كان شرطه أمثال ذلك. وهذا لأن البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما، ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة، أو بسيطا، أو مسدسا، أو مثمنا، وسواء كانت السماوات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة - كما قالوه - أو اقل أو أكثر، فنسبة النظر فيه الى البحث الالهي، كنسبة النظر في طبقات البصلة وعددها وعدد حب الرمان، فالمقصود كونه من فعل الله فقط، كيفهما كان»[85].

والآن نفهم لِمَ قلنا إن الموقفين الاعتزاليَيْن موقفان من الحلَّيْن الظاهريَيْن. فاذا كانت الظاهرية احتكامًا الى المعطى الشريعي والقياس العملي عليه، مع رفض القياس النظري المستند الى المعطى الطبيعي (ابن حنبل) أو احتكاما الى المعطى الطبيعي والقياس النظري عليه، مع رفض القياس العملي على المعطى

---

(85) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المقدمة الثانية ص 81.

الشريعي (ابن حزم)[86]، فان الاعتزال بفرعَيْه يحدّد منطق هذا الاحتكام أو معياريته، وذلك بتحديده لشروط النسق الوجودي الممكّن من الاستناد الى المعطى : أي كيفية تجاوز التناقضات التي نجدها في المعطيين الشريعي والطبيعي أولا، وبين المعطيين أحدهما بالاضافة الى الآخر ثانيا.

وبيّن أن المسألة الأولى ذاتُ مصدرَيْن نقلي وعقلي. والأول يستند، في بعده النظري، الى اشكاليات تفسير القرآن والحديث، وفي بعده العملي، الى الاشكاليات الفقهية والخلقية السلوكية. والثاني يستند، في بعده النظري، الى اشكاليات تفسير الطبيعة، وفي بعده العملي الى الاشكاليات الفقهية والسياسية غير الدينية.

أما المسألة الثانية فلها كذلك مصدران : أحدهما الصدام بين النظر العقلي والنظر النقلي، والثاني الصدام بين العمل العقلي والعمل النقلي. وهذه المسألة الثانية هي التي تمثل بؤرة اللقاء الصدامي بين الافلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثة العربية في مرحلتي الوصل والفصل اللتين وصفنا، اذ أن البعد الاشراقي والرشدي من الجدليتين مصدره علوم العقل، والسعي الى

---

(86) ابن حزم، الرسائل تحقيق احسان رشيد عباس، مكتبة العروبة مصر القاهرة 1960، رسالة مراتب العلوم ص 72 ـ 73 خاصة. وكذلك ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق 1960. وخاصة رسالته «البيان عن حقيقة الايمان حيث يقول : «وجمهور الناس من أصحاب الحديث والفقهاء والخوارج والشيعة متفقون مصرحون بأن معرفة الله تعالى لا تلزم الاّ بمجيء الرسل ودعائهم للّه تعالى فقط. وان قلت : ان العقل أوجب ذلك فرضا فهذا محال ظاهر. والعقل لا يحرم شيئا ولا يوجبه. والعقل عرض من الأعراض محمول على النفس ومن المحال أن تحكم الاعراض وتوجب وتشرع. وانما في العقل معرفة الأشياء على ما هي عليه من كيفياتها وكمياتها ولا مزيد». ص 26. ثم يشير الى معالجته للمسألة في صدر كتابه أصول الاحكام.

المصالحة والملاءمة مع علوم النقل ؛ والبعد الصوفي والكلامي منهما، مصدره علوم النقل والسعي الى المصالحة والملاءمة مع علوم العقل، وذلك ما ولد هذا المزيج بين الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين بوجهَيْه الخمسين المتناظرين (4.I و 5).

وينتج من المقابلة بين الاعتزال الأشعري المنشق والاعتزال الآخر أن الأول كان أكثرَ اقدامًا في معالجته لمسألة المعقولية في الوجود. فهو قد قبل ما في المعطيَيْن، ورفض معياريه العقل تقدمًا للمعطى الموضوعي الشريعي والطبيعي على القبْلية العقلية المزعومة، فغيّر بذلك مفهوم العقل الذي اعتبرَه نسبيًا، وحاول البحث عن نسق عميقٍ يساعدُ على التعامل مع المعطيَيْن، بصورة لا تعتبر صفاتِهما الذاتيةَ أمورًا ظاهريةً يكفي التأويل لتجاوزها.

ذلك أن الاعتزال غير الأشعري، في احتكامه الى العقل بالمعنى الذي له في بادئ الرأي، ميز بين ما للموجود من ذاته (الماهية) وما له من الخالق (الوجود) وبين ما للمشروع من ذاته (القيمة الذاتية) وما له من الفاعل (الحصول)، فاضطر الى نظرية في الاله تجعله مُشَبَّها بالانسان الفاضل والعاقل والعادل، وتنسب ما لا يتناسب مع هذه النظرية، من منظار العقل الانساني، الى غيره ؛ وهو ما أدى الى اتهامه بالمجوسية، اذ بدون ثنائية الفاعل يتعذر التوفيق بين نظرية الاله العادل ووجود ما يتنافى مع العدل. فكان التخلي عن الوحدة من أجل العدل باسم العقل غير الجدلي ؛ وكان التخلي عن العدل من أجل الوحدة باسم العقل الجدلي، اذ لا يمكن، بدون اصلاح مفهوم العقل، التخلص من الخيار بين نفي واجب العدل، أو نفي واقع اللاعدل.

لذلك اختارت الأشعرية التسليم بواقع اللاعدل، واعتبار الفعل الالهي فوق العدل والغائية بالمعنى الانساني، مستنتجة من هذه المعطيات التي لا تقبل

النقاش نظريةً في العلم والعمل وفي موضوعَيْهما أعني الطبيعة والشريعة، ملائمةً لهذا الالاه المتجاوز لمعايير العقل الانساني، وخاصة للغائية. والحاصل من ذلك هو التسليم بما للوجود من عدم شفافية تقتضي من العقل الانساني الخضوع له في علمه وعمله، عوض اخضاعه لهما.

وهكذا تكون تقازيح القوس الثانية مؤلفةً من واضعيْ المعطى النقلي (النص الشريعي) والمعطى العقلي (الوجود الطبيعي) الحاصريْن لفعل العقل في العمل دون النظر (الحنبلية) أو في النظر دون العمل (الحزمية) ومن المتسائليْن عن طبيعة المنطق المؤسس للمعقول في هذا المعطى بصنفيه، هل هو قبلي يشرّع للوجود التابع له، أم هو بعدي يشرّع له الوجود السائد عليه ؛ وضمنها يندرج مشروع الاحياء الرشدي للأرسطية، مثلما يندرج مشروع السهروردي لاحياء الافلاطونية ضمن تقازيح القوس الصوفية الاشراقية. وفعلا فقد حددت هذه المواقف الكلامية، بنقدها للمشائية وللصفوية العربيتين سلبا، وببدائلها ايجابا، درجات التخلص من وَحَلِ الوصل الافلاطوني المحدَث، ومن ثم بداية المسعى الرشدي لتحديد الفلسفة الأرسطية، بأقصى ما يمكن من درجات النقاوة[87].

---

(87) لذلك لم يتورع ابن رشد في استمداد الفلسفة الأرسطية، أو على الأقل القول بقدم مادة العالم من ظاهر القرآن الكريم : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، ص 42 ـ 43.

فهل تمكّن ابنُ رشد من تحديد منزلة الكلي الأرسطية، أعني طبيعة الوجود بالقوة التي للكلي في مؤلفاته الفلسفية[88]، والكلامية[89] ؟ أم تراه، مثل السهروردي، في سعيه نحو منزلة الكلي الافلاطونية، بَقِيَ دون البلوغ الى المنزلة الأرسطية ؟ ان الجواب هو بدون شك، موازٍ لجوابنا حول الحل الذي توصل اليه السهروردي، بحيث يمكن أن نقول، بتغيير بسيط لقول صاحب المثل العقلية الافلاطونية، «ان ابن رشد قد اثبت الوجود بالقوة بحجج تلائم القائلين بنفيه». اذ كيف يمكن القول بالوجود بالقوة الأرسطي، مع الادعاء بأن علم الله متقدم على معلومه وعلةٌ فاعلةٌ له ؟ ؛ «والذي ينحل به هذا الشك، عندنا، هو أن يُعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الوجود. وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان، اذا وُجد الموجود بعد أن لم يُوجَد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدَث، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له. فاذًا وجب الاّ يحدث هناك تغير كما يحدث في العلم المحدث. وانما أتى هذا الغلط من قياس [العلم] القديم على العلم المحدث»[90]. لذلك يجب أن نحدد طبيعة العائق الذي يحول دون البلوغ الى منزلة الكلي الواقعية كما حددها أفلاطون

---

(88) ونعني بالمؤلفات الفلسفية ضربي المؤلفات الفلسفية الرشدية : المؤلفات الجاعلة من أعمال ارسطو موضوعا لها وهي الشروح والتلاخيص، والمؤلفات المنطلقة من المذهب الأرسطي والمعالجة لبعض المسائل الفلسفية، دون أن يكون موضوعا لها احد اعمال ارسطو، مثل كتاب قول في جوهر فلك السماء.

(89) ونعني بالمؤلفات الكلامية ضربي المؤلفات الكلامية الرشدية : الرادة على الغزالي والتكلمين عامة، والمؤلفات الكلامية الموجبة مثل فصل المقال ومثل ما وعد به في مناهج الادلة، دون المجاز، أعني دراسة القرآن بحسب معايير التأويل التي حددها في مناهج الأدلة.

(90) ابن رشد، فصل المقال ص 61 (من الضميمة).

(محاولة السهروردي)، أو كما حددها أرسطو (محاولة ابن رشد). والذي عيّن هذا العائق هو كتاب المثل العقلية الافلاطونية، كما أشرنا اليه سابقا، أعني ما أطلق عليه صاحبه المجهول صفة الصلح الذي عقده الفارابي بين افلاطون وأرسطو دون تراضي الخصمين[91]، وكذلك شهادة ابن تيمية لصالح إلاهيات ابن رشد[92]؛ وهي شهادة تبدو، في ظاهرها، موجبةً؛ وهي، في الحقيقة، سالبةً، كما سنرى : اذ أن رضاه عنها دليل على كونها غير أرسطية !

---

(91) المثل العقلية الافلاطونية، الوجه الرابع من البحث السادس ص 81.

(92) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ص 162 : «وابن رشد الحفيد يقول في كتابه الذي صنفه ردًا على أبي حامد في كتابه المسمى تهافت الفلاسفة، فسماه تهافت التهافت. ومن الذي قاله في الالهيات ما يُعْتَدُّ به».

ولعل السر في هذه الشهادة لابن رشد لا عليه هو قوله في الكتاب المشار اليه جوابا عن اعتراضات الغزالي على الاهيات الشفاء في المسألة الثالثة من التهافت والرد عليها في تهافت التهافت ص 184 ـ 194 وخاصة : «فما صح عندهم [الفلاسفة] ان الآمر بهذه الحركة المحركة لحركات السماء هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه، وانه أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وأن بهذا الأمر قامت السماوات والأرض، كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور من المدينة». ص 185 ـ 186.

وكذلك : «فانه لا شك أنه لو كانت موجودة في ذاتها أعني قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها الاّ تأتمر لآمر واحد لها بالتسخير والاّ تطيعه، وكذلك حال الآمرين مع الآمر الأول، واذا لم يجز ذلك عليها فهناك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك اكثر من أنها ملك له في عين وجودها لا في عرض من أعراضها كحال السيد مع عبيده بل في نفس وجودها. فانه ليس هناك عبودية زائدة على الذات، بل تلك الذوات تقومت بالعبودية. وهذا هو معنى قوله سبحانه «ان كل من في السماوات والأرض الاّ أتى الرحمان عبدًا (*)»، ص 192 ـ 193 (*) قرآن كريم : مريم 93.

وفعلا فالكلي، بما هو صورة الموجود بالقوة، غَنِيٌّ عن عقل إلاهي يكون علمه المتقدم على وجوده علة له، بالمقابل مع علم الانسان المعلول له. ولو لا هذا التقدم، بما هو علة فاعلة، لما أرضى ابنٌ رشد ابنَ تيمية. لكن هذا التقدم نفي خالص للواقعية المطلقة بمعناها الأرسطي، فضلا عنها بمعناها الافلاطوني. ومن ثم فالعائق الذي حال دون السهروردي وابن رشد والواقعية الافلاطونية والأرسطية هو، كما حدده صاحب المثل العقلية الافلاطونية المجهول هذا المصلح المفروض على الخصمين. فاعتبار الكلي، بما هو مثال مفارق أو صورة محايثة، محتاجًا الى عقل الاهي يقوم به، ينزل بالواقعية من اطلاقها الذي يقدّم المعقول على العقل، الى نسبيتها المقدّمة للعقل على المعقول. ان تَلُوّ المعقولات للعقل تَلُوّا بالذات، يجعل العقل الالهي والوجود الالهي متقدّمَيْن على المعقول. ومن ثم فهو لم يرتفع الى سر الواقعية الافلاطونية والأرسطية، لأن العقل الالهي نفسه، بما هو معقول كذلك يكون قبل نفسه وبعدها، واذن فوضع العلم الالهي متقدما على المعقولات المعلومة تقدُّمًا بالذات، هو السمة المشتركة والعائق الواحد الحائل دون الاشراقية والمثل الافلاطونية، ودون الرشدية والصور الأرسطية. وفعلا، لا يعلم الالاه الأرسطي غير ذاته، والكلياتُ القويةُ في المادة مستغنيةٌ، في ضرب وجودها بالقوة، عن كل شيء عدا المادة، حتى وان احتاجت، في ضرب وجودها بالفعل، الى الالاه بما هو غايةٌ. لهذه العلة ان محاولة ابن رشد للوصول الى هذا الوجود القوي، شأنها شأن محاولة السهروردي للوصول الى الوجود المثال، لم تبلغ الغاية. ولسنا نعني بذلك الجانب السالب، أعني عدم بلوغ الغاية في الحالتين، بل ما يفيده هذا العدم في سعي الفلسفة العربية الى تحديد منزلة الكلي، حتى بحكم هذا الظن الجاعل من المحاولتَيْن عودتَيْن لحدسْ الافلاطونية المحدثة. وهذه الافادة التي نعنيها تجعلنا نجزم بأن حلّ ابن رشد،

رغم النقد الموجه الى ابن سينا، لم يتجاوز نظرية «الشيء المعدوم» بما هو قائم بالعالمية كحال إلاهية في الاعتزال البهشمي[93]. وهي منزلة حددناها بكونها مثالا سالبا، وبأن حل السهروردي، رغم النقد الموجه الى ابن سينا كذلك ، لم يتجاوز المنزلة المقابلة التي تجعل فعل الابداع الالهي غير مقصور على الوجود بل يتعداه الى الماهيات : «ومن احتج، في كون الوجود زائد في الأعيان - بأن الماهية ان لم ينضم اليها من العلة أمر فهي على العدم أخطأ، فانه يفرض ماهية ثم يضم اليها وجودا. والخصم يقول : نفس هذه الماهية العينية هي من الفاعل»[94]وهي منزلة حددناها بكونها وجودا بالقوة سالبا : إنها المنزلة الأشعرية.

ان معاملة المعقولات الجوهرية في العين بالقياس الى المعقولات المنطقية في الذهن، واعتبار الأولى بحاجة الى عقل الاهي تقوم به، قياسا على حاجة الثانية الى القيام بالعقل الانساني، مع التمييز بين العلمين الالهي والانساني بالتقدم والتأخر بالاضافة الى المعقول، يجعل الكليات ذات واقعية بالاضافة الى العقل الانساني، وعدميتها بالاضافة الى العقل الالهي. ومن ثم فان الواقعية المطلقة الافلاطونية والأرسطية والافلوطينية قد أصبحت أمرا ممتنعا، بفضل تأثير الحنيفية المحدثة التي تضع الالاه متقدمًا على كل ما عداه، وعلةً لقيامه، سواء تصورناه ماهويا أولا وطبيعيا ثانيا، أو جمعنا بين الأمرين في الوجود العالمي. واذن فالمعقولات الكلية لم تبق، رغم طابعها الأزلي المتعلق بالعالمية الأزلية ورغم قدمها، ثابتة، بل أصبحت ذات صيرورة ما،

(93) رغم الاحترازين اللذين يوردهما على مفهوم شيئية المعدوم الإعتزلة ، ابن رشد، تهافت التهافت، ص 222 - 223. والاحترازان هما كون الشيء المعدوم عريا عن الوجود وعن الجسمية بخلاف المادة الأولى عند الفلاسفة.

(94) السهروردي، حكمة الاشراق، الفقرة 59 ص 66.

وذلك في اتجاهين متقابلين. الأول هو الاتجاه المميز لحمس الاشراقية الصوفية، وهي صيرورة تكون الحركة فيها ذاهبةً من ذات الالاه الى العالم، بفضل الاشراق كنموذج تفسيري للتعقل أو الادراك الالهي، بما هو فعل ايجادي، والثاني هو الاتجاه المميز لحمس الرشدية والكلام، وهي صيرورة تكون الحركة فيها ذاهبة من العالم الى ذات الالاه، بفضل التفعل أو التعقل والادراك الالهي، بما هو فعل ايجادي أو على الأقل، بما هو ناقل من القوة الى الفعل. ويمكن أن نطلق على الحركة الأولى اسم الدهرية المثالية الصائرة من ذات الالاه الى موضوعات العالم، مع تأويل هذه الحركة الخلاقة تأويلاً اشراقيًا صوفيًا، يجعل الايجاد تَجلّيا وادراكًا، بحيث يكون العالم ادراكًا الهيًا لذاته، «ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرةً لذاته، وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنُور الأنوار حياتُه وعلمُه بذاته لا يزيد عن ذاته[95]». كما يمكن أن نطلق على الحركة الثانية اسم الدهرية المادية الصائرة من موضوعات العالم الى ذات الالاه، مع تأويل هذه الحركة الخلاقة تأويلاً رشديًا كلاميًا، يجعل الايجاد تفعيلاً، بحيث يكون العالَمُ تَذَوُّتًا ذاتيًا يرتفع الى الذات الالهية ارتفاعًا يجعل العالم مدينةً عاقلة في حركتها المتسامية ؛ «وذلك أن الحال في تعاون الأجرام السماوية في تخليق ما هاهنا من الموجودات وحفظها، كالحال في ذوي السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدينة فاضلة واحدة، بأن يقتدوا في أفعالهم بما يفعله الرئيس الأول، أعني أنهم يجعلون أفعالهم تابعة وخادمة لفعل الرئيس الأول[96]». وبذلك تكون الحركة الأولى حركة تموضع الذات الالهية في العالم، بما كان ذلك المتوضعُ ادراكًا من الالاه لذاته، والثانية هي حركةُ تَذَوُّتٍ للعالم في

(95) السهروردي، حكمة الاشراق، .المقالة الأولى، الفصل XI ص 124.
(96) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ص 1650 ـ 1651.

الذات الالهية، بما كان ذلك التذوت ادراكًا من العالم لذاته. فيكون العلم أو الادراك هو النموذج المشترك بين المدرستين، لافادة حصول الوجود من الالاه الى العالم، أو حصوله من العالم الى الالاه.

وهكذا يكون المخمّس الأول مُمَثّلاً لِطَيْفِ المحاولات الساعية الى تحديد التموضع الالهي، أو التجلي الالهي، أو حركة الوجود، بما هو نازل من الصورة الى المادة. ويكون المخمّس الثاني مُمثّلا لِطَيْف المحاولات الساعية الى تحديد التّذَوّتِ العالمي، أو تألّهِ العالم، أو حركة الوجود، بما هو صاعد من المادة الى الصورة. وبهذا المعنى يكونُ حدًّا الافلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو) قد ركّزا على البداية والغاية المتقابلتين، مع اخلائهما من تعليل الفاعلية واتجاهها لجعلهما غيرهما. ففاعلية الالاه الصانع (أفلاطون) أو الطبائع المحاكية (أرسطو) غيرُ عالم المثل الافلاطوني وغيرُ المادة الأولى الأرسطية، لأن الأول تامّ وغنيٌّ عن الحركة، والثانية عدم وعاجزة عنها، لذلك كان الالاه الصانع الافلاطوني والقوة المحاكية الأرسطية مجهولَيْ الطبيعة. أما المخمّسان، فانهما أعتبرا البداية والغاية عين الفاعلية الايجادية. فصار عالَمُ المُثل الذاتَ المتجلية التي تُوجِدُ بادراكها لذاتها، ما أغناه عن الحاجة الى إلاه صانع يكون وسيطا بين المثال والمثيل. وعالَمُ القوى صار الطبائعَ المتشوقةَ التي تُوجِدُ بتفعُّلِها، وهي غنية عن النفس الكلية التي تكون وسيطا بين العالم المادي والعالم المجرد.

ولما كانت هذه الحركة الايجادية، في الحالتين، قديمة أزلا وأبدا، وصفناها بكونها دهْرِيّة ومَيّزْنَا بين الحالتين بالغاية. فالتي تذهب الى العالم اعتبرناها دِهْرِيّةَ تَمَوْضُع الذات الالهية، والتي تذهب الى الالاه اعتبرناها دِهْرِيّةَ تَذَوّتِ الموضوع العالمي. ولعل الأولى أفضل الأمثلة من نظرية التجلي الالهي، والثانية أفضل الأمثلة من نظرية

الترقي الصوفية. لذلك كان علم النفسّ، بما هو برزخٌ بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، مصدرَ النماذج التفسيريةِ لكلا المخمَّسيْن، مثلما كان الشأن بالنسبة الى منبع الافلاطونيات المحدثة، في علاقة حدّيْها أحدِهما بالآخر، ومنبع الحنيفيات المحدثة، في علاقة حدّيْها أحدِهما بالآخر.

لم يبق، لاثبات صحة هذه التسمية، الاّ أن نفهم العمليات التي اضطُرَّ اليها أصحاب المخمَّسيْن أو الجديلتين للحفاظ على مبدأ الوحدانية، وحدانية الفاعلية الموجِدة، ونفي ثنائية المبدأ. واثبات الوحدة ونفي الثنائية في الوجود هما اللذان يُبيّنان التناظُرَ بين الجديلتين المخمَّستَيْن. فلقد رأينا، بالنسبة الى الجديلة الاشراقية الصوفية، أن السبعينية والتلمسانية بلغتا الى الوحدانية بنسبةِ التعدد الى الادراك الإنساني المُعتبر وهماً، بالقياس الى الواحد الحق، أو بنسبة الوحدة اليه بنفس الصفة. فتكون الغاية الابقاء على الوحدة الثابتة أو السائلة بنفي التعدد السائل أو الوحدة الثابتة. ويطابق هذان الموقفان غايتَيْ الموقفَيْن الاعتزاليَيْن البهشمي والأشعري ، الأول للأول والثاني للثاني[97]. كما

---

(97) لِمَ طابقنا بين وحدة الوجود السبعينية وشيئية المعدوم المستندة الى الأحوال البهشمية ؟ السبب واضح ، فالشيء المعدوم، كما أشار الى ذلك ابن رشد - راجع الهامش 93 - عَري عن الوجود والجسمية، وهو اذن لا وجود له الاّ في حال العالِية التي هي، بالاضافة الى الذاتية الربوبية المتعالية، كحال العالِمية بالاضافة الى الذاتية الناسوتية المتعالية. ولما كان الشيء معدوما في الحالة الربوبية، فهو، مثلما هو الشأن بالنسبة الى الحالة الناسوتية، أمرٌ وهميٌ ليس له وجود ذاتي. ولِمَ طابقنا بين التلمسانية والأشعرية ؟ الأمر واضح كذلك ، فاذا نفينا حتى الذوات المنفية، أعني شيئية المعدوم المنفية ما الذي سيبقى ؟ فعند الأشعري يبقى الالاه بصفاته وأفعاله الموجبة وهو عين ما يبقى عند التلمساني مع اضافة السيلان الأبدي الذي هو عينه سيلان الخلق الأبدي عند الأشاعرة، ولكن التعبير الأول صوفي والثاني كلامي، ولا عجب أن يَعتبر ابن تيمية مصدرَ الجميع وحدةَ الوجود التي تقول بها الجهمية.

رأينا أن الابن عربية والقونوية قد بلغتا الى الوحدانية بالجمع الجدلي بين الواحد والكثير اما باستتباع المحسوس للمعقول (ابن عربي)، أو باستتباع المعقول للمحسوس (القونوي) : الأول للأول، والثاني للثاني[98].

وبذلك تتحدد العلاقات بين مربعي الجديلتين حول عنصريهما، الخامس من كليهما، بالصورة التالية :

(1) فالالاه بما هو وجود خالص واجب، في نسبته الى الذوات بما هي أشياء معدومات في العالِمية الالهية (البهشمية)، مناظر لوحدةِ الواحد الحق، بما هو الوجود الواحد في نسبته الى التعدد بما هو من هم الانسان (السبعينية)، بما يجعل الوجود، الذي هو غير الذات، عينَ فعلها، فعلَ الايجاد الالهي وفعلَ العلم الانساني. وكلاهما ادراك.

(2) والالاه بما هو وجود مُوجِّب بصفاته المتناقضة والثابتة جميعا، في نسبته الى الموجودات بما هي عديمة الشيئية قبل وجودها وعنده وبعده (الأشعرية)، مناظر لكثرة الواحد الحق بما هو الوجود الواجب في نسبته الى الوحدة بما هي من وهم الانسان (التلمسانية). بما يجعل الوجود الذي هو غير الذات عينَ مشاهدتها، فعل الشهادة الالهي وفعل العلم الانساني. وكلاهما ادراك.

---

(98) لِمَ طابقنا بين ابن عربي وابن حزم ؟ لا بد هنا من الاشارة الى الرسالة العجيبة التي تُنسب الى ابن حزم والتي يرد فيها على الكنديّ في الفلسفة الاولى، راجع رسائل ابن حزم تحقيق احسان عباس، ص 189 وما بعدها، اذ هي تُفهمنا، من منطلق ابن حزم، ما تتضمنه ظاهريته من فلسفة حُبْلى بالتصوف الأكبري (خاصة الفقرة 32 ص 201 وكذلك الفقرة 48 ص 207). ويتلو ذلك الفقرات 52 ألى 84 وكلها تعرض انطولوجيا لا تبعد الآ في الصيغة عن وحدة الوجود بالمجالي والمظاهر، وان غلب عليها ما يقرب الى التنزيه المطلق في نظرية الأمر الإسماعلية. ومن منطلق ابن عربي فان ظاهرية تفسيره للقرآن اشرنا اليها عديد المرات في الهوامش السابقة حيث نفى عن الشرع كل رمز واعتبره يُؤْخذ على ظاهره. ولِمَ طابقنا بين القونوي وابن حنبل ؟ نكتفي بالاشارة الى وجه المسألة من منطلق ابن حنبل لان منطلق القونوي، بما هو قائل بتقدم الكلي العقلي على الوجود المحسوس مفروغ منه. فابن حنبل كان دائما، في ردوده على القائلين بخلق القرآن، لا يميز بين القرآن والعلم الالهي : قال في رسالته الى المتوكل، بعد ذكر كثير من الآيات الموحدة بين علم الله وقرآنه : «فالقرآن من علم الله»، الائمة الاربعة للشكعة، الكتاب الرابع، ص 111. فاذا جمعنا قدم القرآن وحدوث ما يُخبِرُ عنه اتضح ان علاقة الخبر الوارد في القرآن بما هو قديم بالمُخْبَر عنه بما هو حادث، نظيرٌ لعلاقة المثال بالممثول عند القونوي. وسنرى الفروق فيما يتلو من تعليقات.

(3) والموجود الحقيقي هو المعطى الطبيعي والمعطى الشريعي كما يدركهما الحس والعقل (ابن حزم) وذلك عينه مضمون التجلي الالهي (ابن عربي). فباطن الوجود هو عينه ظاهر هذين المعطيين، مما يجعل كل ما هو موجود موجودًا وجودًا حقيقيًا، وهو عين الوجود الالهي.

(4) والموجود الحقيقي هو المعطى الطبيعي والمعطى الشريعي مع قدم الثاني لذاته، وقدم الأول بوصفه مذكورا في الثاني، بحيث تكون نسبة المعطى الشريعي الى المعطى الطبيعي كنسبة عالم المثل الى العالم الطبيعي عند أفلاطون (ابن حنبل)[99]. ويناظر ذلك مضمون واقعية الكليات بالمعنى الافلاطوني عند القونوي[100].

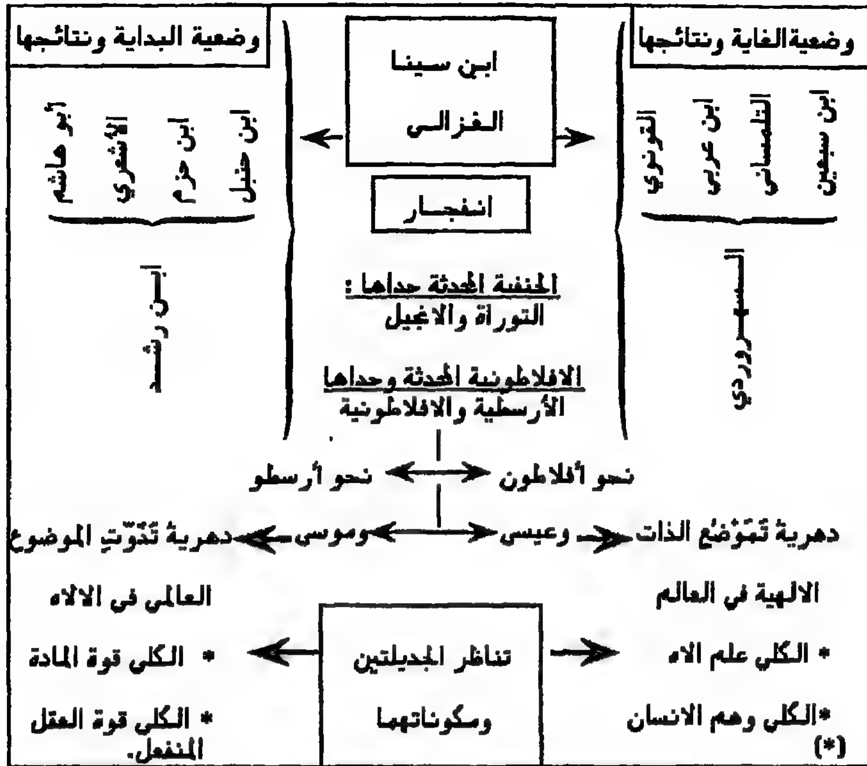
(5) وضمن أوائل الرابوع السابق (أبو هاشم - أبو الحسن - ابن حزم - ابن حنبل) يندرج ابن رشد. وضمن الثواني منه (ابن سبعين، التلمساني، ابن عربي، القونوي) يندرج

---

(99) وفعلا، نجد أن من الحجج التي يستند اليها ابن حنبل لاثبات قدم القرآن هذه الاية الكريمة التي يعلق عليها بالمعنى الذي أبرزناه : «وقال آلا لَهُ الْخَلْقُ والأَمْرُ، فأخبر بالخلق ثم قال والأمر، فأخبر أن الأمر غير المخلوق». ص 111 من نفس المرجع. ولما كان الأمر يتعلق بالخلق، طبيعيا كان أو شرعيا، بات واضحا أن العلاقة بين الأمر والخلق من حيث التقدم والتأخر والقدم والحدوث من جنس العلاقة بين المثال والممثول. ولا يعني ذلك أن ابن حنبل يقول بالمثل. بل بالعكس فهو لا يسلم بالكلي ولا بوجوده. وانما الذي يعنينا هو العلاقة بين الوجودين الأمري والخلقي : والأول هو القرآن، والثاني هو العالم.

(100) لا بد هنا من الإشارة الى ما يشبه التناقض. فنحن قسنا الموقف العرفي عند ابن حنبل بالموقف الأرسطي - تقدم المعطى على العقل - وقسنا الموقف الوجودي عنده بالموقف الافلاطوني - تقدم الأمر على الخلق -. ولكن القياسين لا يعنيان التوحيد بين حدود العلاقات، بل بين العلاقات فقط ؛ لأن ما يعنينا هو التشاكل العلائقي لا غير. وحتى بخصوص الحدود فان ابن حنبل يكون قد جمع بين التقدم الانطولوجي للأمر على الخلق الاهيا والتقدم الابستمولوجي للمعطى الخَلْقي على ادراكه وعلمه انسانيا اعني نفي القبلي في المعرفة وجعلها تجريبية خالصة، كل ما فيها بعدي ومستمد من المعطى الشرعي (الأمر) أو الطبعي (الخَلْق).

السهروردي، وبذلك يتبين التناظر بين الجديلتين المُستَين على المنوال التالي :



وليس معنى ذلك أن الجديلتين متماثلتان في كل شيء؛ بل معناه أن التناسب والتناظر بينهما هو تناظر تقابلي يشاكل التناظر التقابلي بين الاشراقية والرشدية، بما هما الصياغة الفلسفية كعنصر خاص في كلتا الجديلتين

(*) وطبعا فليس للترتيب الزماني أدنى دور في هذه البنية المحددة لمنازل الكلي، اذ هي جميعا صارت متعاصرة في الوضعية التي وصفنا في هذه الدراسة وخاصة في القرن الثالث عشر للميلاد، السابع للهجرة.

اللتين تتضمنان عناصر أربعة مّعدّة الى كل منهما : أي ان الرشدية قد صاغت فلسفيا النسق الملائم للمحاولات المتراوحة بين حدّيْ الحنيفية وحدّيْ الافلاطونية المحدثة في صياغتها الكلامية. والاشراقية قد صاغت فلسفيا النسق الملائم للمحاولات المتراوحة بين حدّيْ الحنيفية وحدّيْ الافلاطونية المحدثة في صياغتهما الصوفية. للكأن نسبة ابن رشد الى الكلام كنسبة أرسطو الى المدارس الطبيعية ذات الميل المادي، قبل سقراط، ونسبة السهروردي، الى التصوف كنسبة أفلاطون الى المدارس الطبيعية ذات الميل المثالي، قبل سقراط مع عكس الاتجاه. ففي حالة أفلاطون وأرسطو كانت فلسفتهما غاية المدارس المتقدمة على سقراط، وفي حالة السهروردي وابن رشد صارت فلسفتهما بداية هذه المدارس المماثلة للمتقدمة على سقراط. ومعنى ذلك أن المسار الفلسفي اليوناني كان ذهابا الى الواقعية. وهو في المسار الفلسفي العربي، صار ذهابا من الواقعية. الأول من اللاواقعية الى الواقعية. والثاني من الواقعية الى اللاواقعية.

ورغم أن الجديلتين ابتعدنا عن حدّيْ الافلاطونية المحدثة (الافلاطونية والأرسطية) وعن حدّيْ الحنيفية المحدثة (الانجيلية والتوراتية)، فان التناسب التقابلي بينهما يبقى، في بعده الفلسفي، عينَ التناسب الموجودُ بين حدي الافلاطونية المحدثة، أعني بين الافلاطونية والأرسطية. فالتوازي بين عالم الأنوار وعالم الغواسق، ضمن وحدة الوجود الناجمة عن تبعية الثاني للأول عند المتصوفة والسهروردي[101]، يناسبه بالتقابل التوازي بين عالم الجواهر

---

(101) السهروردي، حكمة الاشراق، الفقرة 3 من مقدمة المصنف ص 11 : «وهي ليست قاعدة كفرة المجوس والحاد ماني وما يُفْضي الى الشرك بالله تعالى وتنزه».

الجرمية وعالم الجواهر العقلية، مع وحدة الوجود الناجمة عن تبعية الأول للثاني عند المتكلمة وابن رشد[102] ؛ بحيث ان الجوهرية أو القيام بالذات ينسبها الخمسُ الأول بجميع عناصره الى الأعيان الروحية ويعتبر كل ما عداها ظِلاًّ لَهَا في الغواسق أو الأجرام. وعلى العكس ينسب الخمس الثاني، بجميع عناصره، الجوهريةَ أو القيامَ بالذات الى الأعيان المادية ويعتبر كل ما عداهَا ظلاً لها في المعرفة الانسانية.

لذلك ستكون المسائل متقابلة في الجديلتَيْن. فاذا سلّم الكلام والرشدية بأن القيام بالذات والجوهرية يعودان الى الأعيان المحسوسة والصورة المحايثة، فان المشكل يصبح متعلقا بتفسير وجود الصورة المحايثة والمفارقة المنطقية. ؛ مشكل المعرفة العقلية والوجود الصوري. واذا سلم التصوف والاشراق بأن القيام والجوهرية يعودان الى الأعيان المعقولة والوجود الصوري المفارق، فان المشكل يصبح متعلقا بتفسير وجود المادة والمحايثة الوجودية : مشكل المعرفة الحسية والوجود المادي.

والحل الذي اختارته الجديلة الأولى هو اعتبار الكلي المفارق كليا منطقيا لا غير، أي ان المفارقة هي المفارقة المنطقية لا غير. وهي اذن محايثة من ضرب آخر. انها محايثة في الذهن، بحيث يصبح الكلي، بما هو مفارقٌ منطقيٌّ، كليّا بالاضافة الى وجودات أشخاصه الذين هم «ما صدق» مفهومه، ولكنه شخصي، بما هو موجود من الموجودات، وحال في الذهن، ممّا يجعله،

(102) ابن رشد، تهافت التهافت ونظرية التسخير والعبودية المطلقة للمأمورين عبودية هي عين المقوم الوجودي لها ؛ راجع الهامش 92 والاشارة الى النص الوارد في ص 192 ـ 193 من تهافت التهافت.

هو بدوره، قابلاً لأن يكون أحدَ أشخاص كلي آخر(103). والحل الذي اختارته الجديلة الثانية هو اعتبار الكلي المحايث كليا حسيا لا غير، أي ان المحايثة هي المحايثة المنطقية لا غير. ومعنى ذلك أن الكلي لا يحتاج الى المحايثة الاّ بما هو مدرَك ادراكا حسيا. أما في ذاته فهو مُفارق، أي ان عدم المطابقة بين الكلي في ذاته والكلي المدرَك علته الادراك الانساني المرتبط بالحس. واذن فالثنائية المعرفية، عقل/حس، تعود الى الوحدة باعتبار أحدهما أصلا والثاني فرعا ونسبة الفرع التابع الى الوهم الانساني أو الادراك الانساني بما هو غير الواحد الحق. وقد يكون التابع الحس و المتبوع العقل أو العكس، وكذلك بالنسبة الى الوجود المناسب للعقل والحس، وذلك في كلتا الجديلتين، خاصة وأن وحدة الوجود تزيل هذه الثنائية، بشرط رد الادراك الانساني الى الادراك الالهي، أو رد الادراك الالهي الى الادراك الانساني : فيكون ادراك الالاه تجليا موجدا، ويكون ادراك الانسان ترقيا واجدا.

لكن الالاه والانسان، بما هما موجودان، يفترضان تقدم وجودهما على ادراكهما لذاتهما، فلا يمكن عندئذ أن يكون قيامه مشروطا بعلمهما له، الاّ اذا أخذنا الوجود في معناه اللفظي، أعني العلم. فيكون الالاه والانسان جوهرهما أنهما وجود أو وجدان بمعنى ادراك للذات بما هي حضور لذاتها ولما يتبع ذاتها من المتعلقات، كما يقول السهروردي بخصوص الذات الانسانية

---

(103) ابن سينا، الهيات الشفاء، I.V، ص 205 - 206 «وهذه الصورة (الكلي الذهني)، وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية، فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل. ولأن الأنفس الشخصية كثيرة بالعدد، فيجوز اذن أن تكون هذه الصور الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية، ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس اليها مثلها بالقياس الى خارج، ويتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كلية بالقياس الى خارج بأن تكون مقولة عليها وعلى غيرها».

وقياسًا عليها الذات الالهية[104] «فاذا تفحصت، فلا تجد ما أنت به أنت الاّ شيئا مدركًا لذاته هو آنانيتّك، وفيه شاركك كلٌ من ادرك ذاته وأنانيته. فالمدركية اذن ليست بصفة ولا أمرٍ زائد، كيف ما كان، وليست جزءًا لانانيتك، فيبقى الجزءُ الآخرُ مجهولاً، حينئذ اذا كان وراء المدركية والشاعرية، فيكون مجهولا، ولا يكون من ذاتك التي شعورّها لم يزد عليها. فتبيّن من هذا الطريق أن الشيئية ليست بزائدة على الشّاعر. فهو الظاهرُ لنفسه، ولا خصوص معه حتى يكون الظهورُ حالا له، بل هو نفسٌ الظاهر لا غير. فهو نور لنفسه فيكون نورًا محضا. ومدركيتّكَ لاشياء اخرى تابعٌ لذاتك، واستعدادُ المدركية عرضيٌ لذاتك. وان فرضتَ ذاتّك إنّيَةَ تُدرك نَفْسَها فيتّقدّم نفسها على الادراك، فتكون مجهولة، وهو محالٌ. فليس الاّ ما قلنا»[105]. اذا كانت جوهرية الأنا هي كونُه مدركًا لانانيته، فالجوهرية هي عين المدركية التي يُرمز اليها بالنور، والتي هي جوهرُ الالاه بما هو النور القاهر، الالاه اذن «أنانية - ادراك»، انه اذن ذات ربوبية

---

(104) السهروردي حكمة الاشراق، ص 154، «ومن القواعد الاشراقية أن الممكن الأخس اذا وُجد، فيلزم أن يكون الممكن الاشرف قد وُجد .... والانوار المجردة المدبّرة في الانسان برهنا على وجودها. والنور القاهر - أعني المجرد بالكلية - أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات فهو أشرف فيجب أن يكون وجوده أولا».

(105) السهروردي، نفس المرجع ص 112 - 113. وليس أوضح من هذا النص دليلا على نشأة الذاتية المتعالية بمعنييها الالهي والانساني في الفلسفة العربية عند ابن سينا والغزالي بوصفهما قد أدركا معناها الفلسفي (أفلوطين) والديني (محمد) وسبيل هذين المؤسسين لتجاوز التقابل بين حدي الافلاطونية المحدثة وحدّيْ الحنيفية المحدثة وبين الفلسفة والدين المتعينين في هذه المقابلة ذات الحدود الاربعة. وهذا هو الرابط بين جميع الافلاطونيات المحدثة والحنيفيات المحدثة وهو سر أخيرتيهما، الجرمانيتيْن.

متعالية، ليست الموجودات المغايرة لها الآ معقولات هذا الادراك، وهي ليس لها من ذاتها لا الماهية ولا الوجود، بل كلها منه. وما يسمى غاسقا فيها ليس مبدأ ثانيّا ـ اذ أن السهروردي صراحة قد نفى المجوسية ـ بل هو مجرّدّ ظل، وهو عينه ما أطلق عليه الغزالي صفةً وجه الشيء الى نفسه، أعني العدم فيه بالمقابل مع وجهه الى ربه، أعني الوجود منه.

وقد نقد صاحب المثل العقلية الافلاطونية المجهول اخضاع المعقولات الواقعية الى الملكات المعرفية ـ انسانية كانت أو الاهية ـ واعتبره السر في الابتعاد عن نظرية المثل الافلاطونية. ويمكن كذلك أن نعتبره السر في الابتعاد عن نظرية القوى الأرسطية. وفعلا لم يرجع أفلاطون ولا أرسطو الماهيات والوجود باطلاق الى القيام بالعلم الالهي أو الانساني، اذ أن ذلك، عندهما، متناقض، لأن ماهية الالاه ووجوده ـ وكذلك بالنسبة الى الانسان ـ يُصبحان قائمينْ بعلمه، فيكون علمه متقدما بالوجود على الوجود، وهو ما لا يقبله عقل سليم (من المنظار الواقعي).

لذلك كان أفلاطون وأرسطو يعتبران العلم تابعا للمعلوم، وذلك عند الالاه وعند الانسان ؛ وهو معنى الواقعية المطلقة، لأنها واقعية لا تستثني أي علم، بما في ذلك العلم الالاهي. واذا كان الاه أفلاطون يعلم غيره فلأن غيره تام مثله ؛ وهو بعلمه لغيره يعمل مثيله. لذلك كان العالمُ المثيل حصيلة علم العالَم المِثال، ما يجعل الوجود العالمي، بما هو تكوين، بداية تحريكٍ لثبات المُثل، وانتقالاً الى شبه دهريةٍ ذاتية متعالية يكون فيها وجود العالم تحقُّقا لذات الالاه ؛ لكَأنّ ايجاد المثيل تَجلّ الاهيّ. ويقابل ذلك دهرية موضوعية متعالية يكون فيها وجود العلم تحقُّقا للموضوع العالمي ؛ لكأنّ ادراك المثيل تَفَـعُّلّ عـالمي. أي ان الأولى تذهب من العلم الى العـالَم، من علم الالاه الى وجود العالم. والثانية تذهب من العالَم الى العلم، من وجود العالَم الى علم الالاه. لكن الذهابين ساكنان، لأن التركيز ليس على هذا الذهاب من البداية الى الغاية في الاتجاهين، بل على الحدين، البداية والغاية.

ولم يصبح التركيز على المسارين الآ في تقازيح المخمسين، حيث مكّنت نظريةُ وحدةِ الوجود من اعتبار البداية والغاية والمسار الواصل بينهما شيئا واحدا هو ذاتٌ تَتَمَوْضَعُ بالتجلّي عند مخمّس الاشراق والتصوف، وموضوعٌ يَتَذَوّتُ بالتعقّل عند مخمّس الرشدية والكلام. مما يجعلنا نجزم، بلا مجازفة، بأن الواقعية الثابتة، بما هي منزلة للكلي، قد استعيض عنها ببديلين : أحدهما وضع أسس الذاتية الربوبية المتعالية ايجابا، والذاتية الناسوتية المتعالية سلبا (وهذا هو معنى الاشراق والتصوف)؛ والثاني وضع أسس الموضوعية الربوبية المتعالية ايجابا، والموضوعية الناسوتية المتعالية سلبا (وهذا هو معنى الرشدية والكلام).

*　　*　　*　　*

ويمكن الآن أن نُؤَوّل تقازيح الجديلتين، بالاستناد الى رد الثنائية الى الوحدة باعتبار العقلَ أصلاً والحسّ فرعًا (والوجود المناسب لهما) أو العكس، وذلك أما بالاضافة الى الاله أو الى الانسان، ردًا ينطلق من **الذاتية المتعالية** (الاشراق والتصوف) أو من **الموضوعية المتعالية** (الرشدية والكلام). وذلك بالصورة التالية :

I ـ مخمس الاشراق والتصوف :

I ـ 1 ـ الذاتية الناسوتية المتعالية السالبة :

أ) **علم الانسان أو الادراك الانساني وَهْمٌ خلاّق للتعدد** العقلي والحسي. أما في ذاته، فالوجود الحق واحد لا تَعَدُّد فيه : ابن سبعين.

ب) علم الانسان أو الادراك الانساني وهمٌ خلاّق للوحدة العقلية المعرفية. أما في ذاته، فالوجود الحق سيلان واحد لا ثَبَاتَ فيه : التلمساني.

I ـ 2 ـ الذاتية اللاهوتية المتعالية الموجبة :

أ) علم الالاه أو الادراك الالهي خلاّق للتعدّد العقلي، بما هو تجليات الذات الالهية التي عينُها العالم المحسوس : ابن عربي.

ب) علم الالاه أو الادراك الالهي خلاّق للتعدد الحسي، بما هو تجليات الذات الالهية التي عينُها العالم المعقول : القونوي.

أما البعد الخامس الغائب، والذي يسعى اليه السهروردي فهو الوجود المطلق غير الاضافي الى الادراك الانساني والادراك الالهي، والذي هو عند أفلاطون الخير، وعند السهروردي الادراك نفسه، أو ما يُرمز اليه بالنور أو بالحضور ـ الذات. وهذا الادراك لا يقوم بغيره، اذ هو عين القيُّومية، بمعنى اليقظة المطلقة والحضور[106].

II ـ مخمس الرشدية والكلام :

II ـ 1 ـ الموضوعية الناسوتية المتعالية السالبة :

أ) ما هو ليس موجودا بالنسبة الى العلم الانساني المحسوس شيء : شيئية المعدوم. الوجود في ذاته أو الماهيات متعددة ومتقدمة على الوجود الإضافي : أبو هاشم الجبائي.

ب) ما هو ليس موجودا بالنسبة الى العلم الانساني المعقول : لا شيء. الوجود في ذاته هو الوجود الموجب للالاه وصفاته : أبو الحسن الأشعري.

II ـ 2 ـ الموضوعية اللاهوتية الموجبة :

أ) علم الالاه أو الادراك الالهي هو عين المعطى الطبيعي

---

(106) وهو المعنى الصوفي الوجودي لآية الكرسي من القرآن الكريم : الحياة والقيومية والحضور وعدم الغيبة والادراك بما هو نور خلاق، وتلك هي الذاتية الربوبية المتعالية التي تعد الموجودات مجرد توابع لإدراكها لذاتها.

ويتبعه المعطى الشريعي لأن الطبيعة بماديتها هي المشيئة الالهية عينها : ابن حزم[107].

ب) علم الالاه أو الادراك الالهي هو عين المعطى الشريعي ويتبعه المعطى الطبيعي، لأن الشريعة بماديتها هي المشيئة الالهية عينها : ابن حنبل[108].

أما البعد الخامس الغائب والذي يسعى اليه ابن رشد فهو الوجود المطلق غير الاضافي الى الادراك الانساني والادراك الالهي، والذي هو عند أرسطو الجوهر، وعند ابن رشد التفعّل أو ما يرمز اليه بالشوق الجوهري للتفعّل وللغاية العقلية الخالصة، وهو ما يعارض به ابن رشد دهرية الصابئة : [109] «وهكذا ينبغي أن يُفهم في محركات الأجرام السماوية انها محركة على الوجهين من غير أن تتعدد. فمن حيث تلك المعقولات صور لها هي محركة

---

(107) ابن حزم، رسالة الرد على الكندي المشار اليها سابقا ،وخاصة الفقرات 41 الى 51.

(108) أو هي الأمر، راجع الهامش 98 (حيث عللنا السر في التوافق بين الحنبلية والقونوية رغم كون أحداهما كلاما والثانية تصوفا) ذلك أن قدم القرآن بما هو الأمر المخبر عن حَدْث العالم بما هو الخلق المُخْبَر عنه يرتبطان بعلاقة من جِنس العلاقة التي نجدها بين المثال والمثول ،فالحدثَ (العالم) بما هو مذكور في القديم (القرآن) يشارك في القدم في علم الله وتلك هي المثالية المتقدمة على المثولية.

(109) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ص 1633 ـ 1634 : «ولذلك كان هذا الوضع مزلة العلماء، وذلك أنه اذا تبين أن هذا الجسم أزلي في جوهره فقد يمكن أن يظن انه ليس يحتاج في هذا الوجود الى ادخال مبدأ غيره هو اشرف منه. وذلك أنه قد يظن أن قولنا كل قوة في جسم فهي متناهية ليس هو صادقا الآ على الأجسام الهيولانية الكائنة الفاسدة. أما ان وجدنا ماهنا جرم أزلي (هكذا) في جوهره فقد يظن انه يلزم أن تكون قوته الحركة أزلية التحريك. وفي هذا الموضع زلت الصابئة وعلماؤها».

على طريق الفاعل، ومن حيث هي غايات لها تتحرك عنها على وجه الشوق. فان قيل اذا كان ما يتصور من تلك الصور هو وجودُها فما حاجتها الى الحركة، فانه لو كان تصور الصانع للخزانة هو وجود الخزانة لما تحرك الى فعل الخزانة ؟ فنقول : انها انما تتحرك لانها تعقل من انفسها أن كمالها وجوهرها انما هو في الحركة مثل ما يعقل الذي يتحرك ليحفظ صحته ان حفظ صحته انما هو بالحركة. وايضا فانها تعقل أن حركتها هو سبب ليخرج ما هو بالقوة في تلك الصور المفارقة الى الفعل، وهي الصور الهيولانية. فانه يشبه أن يكون لهذه الصور وُجُودان : وجود بالفعل وهو الوجود الهيولاني الذي لها، ووجود بالقوة وهو الوجود الذي لها في تلك الصور. وأعني بالقوة هاهنا مثل ما تقول ان الصور الصناعية لها وجود بالفعل في الهيولى ووجود بالقوة في نفس الصانع»[110]. وعلينا الا نعجب من نسبة الوجود بالفعل الى الصور الهيولانية والوجود بالقوة الى الصور التي قاسها على التي في ذهن الصانع، بما هي غاية، وهي هنا في عقل الاله بما هو محرك تحريك غاية، ناسبا تحريك الفاعل الى الصور الهيولانية المحايثة للأجرام السماوية. لذلك وصفنا هذه الدهرية الرشدية بكونها دهرية التَّذَوُّتِ تَذَوُّتِ العالم في الاله، المقابلة لدهرية السهروردي، بما هي دهرية تموضع الاله في العالم.

ان هذه الموازاة التقابلية أو التناظر المعكوس بين نظريتي «الوجود - المعرفة» في الجديلتين تبيّن وحدة البنية، رغم ازدواج الصياغة : فهي بنية

---

(110) ابن رشد، نفس المرجع، مقالة اللام ص 1595 ـ 1596.

التموضع اللازماني للذات الالهية في العالم والانسان[111]؛ أو بنية التذوت اللازماني للعالم في الانسان وفي الاله[112]. وفي الحالتين نجد أن عملية التموضع الصادرة من الذات الالهية أو الانسانية، وعملية التذوت الصادرة من الموضوع العالمي والانساني نموذَجُها التفسيري مُسْتَمَدٌّ من المعرفة، بما هي تأمل خلاق. وفي الحالة الأولى يخلق التأمل ما دونه، وفي الحالة الثانية تحقّق القوة ذاتها بتأمل ما فوقها أو بالشوق اليه. لذلك كانت علاقة التموضع أساسا لنظرية وحدة الوجود، وكانت علاقة التذوت أساسا لوحدة الشهود. اذ أن ما به يتحد الاله والعالم هو وجود الأول في الثاني بوصفه تجليّه، وما به يتحد الاله والعالم هو شهود الثاني للأول بوصفه فعله وغايته.

ولعل عنصر الوحدة في هذا النموذج التفسيري الناتج عن دور العلم البرزخ - علم نفس المعرفة - هو احدى مسائل علم المناظر ذات الدور الكبير

---

(111) ابن تيمية، الفتاوي XI : «ويقولون : النصارى انما كفروا لما خصوا المسيح بأنه هو الله. ولو عمموا لما كفروا. وكذلك يقولون في عباد الأصنام : انما اخطأوا لمّا عبدوا بعض المظاهر دون بعض. فلو عبدوا الجميع لما اخطأوا عندهم»، ص 242 - 243

(112) الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، يوسف كرم و.ج. شلالا وأ. جوسن اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت والمعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة 1980، الفصل 30 : القول في اتصال النفوس بعضها ببعض ص 119 - 120 - وكذلك تحصيل السعادة، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين دار الأندلس، الطبعة الأولى 1981 وفيه يبين الفارابي التَذَوُتَ في الاله وهو تَذَوُتَ مُوصِل الى المدينة الفاضلة، أعني الى السياسة المستندة الى العلم النظري الذي هو تذوت العالم والانسان بما هو طبيعي متعال الى ما بعد الطبيعي، وهو المقصود بالارتفاع الى العقل والتذوت، فيتخلص من الخضوع الى الضرورة ليبلغ الى الحرية.

في نظرية الوجود الاشراقية ونظرية المعرفة الرشدية، أعني دور النور ومصدره في عملية الابصار. وقد صيغت المسألة مَناظريًا في شكل مقابلة بين النظرية الافلاطونية والنظرية الأرسطية حول علة الابصار ومصدره[113]. ويعيدنا هذا الدور المنسوب الى النور في الإبصار (ومصدره من المُبصِر الى المُبصَر أو العكس) الى اشكالية الكلي وجوهر الصراع بين حدَّيْ الافلاطونية المحدَثة (أفلاطون وأرسطو)، وحدَّيْ الحنيفية المحدثة (عيسى وموسى).

فبالنسبة الى الحدين الثانيَيْن من هذين الزوجين (أرسطو وموسى) يكون الابصار، بما هو نموذج المعرفة (العقلية أو النقلية)، بالتلقي من الخارج. ولهذه المسألة بعدان في الابستمولوجيا الأرسطية: بعد مناظري أثبته ابن الهيثم، أعني علم طبيعة الإبصار والشعاع المناظري؛ وبعد يتعلق بنظرية المعرفة، ويعود الى دور العقل الفعال بما هو مشبّه بدور النور في علاقته بالألوان في المُشِف[114].

أما بالنسبة الى الحدين الأولين من هذين الزوجين (أفلاطون وعيسى) فالإبصار يكون، بما هو نموذج الوجود والمعرفة (في العقل والنقل) بالصدور من الداخل. ولهذه المسألة بعدان في الابستمولوجيا الافلاطونية: بعد مناظري دحضه ابن الهيثم؛ وبعد يتعلق بنظرية المعرفة والوجود، ويعود الى نظرية الخير بما هو مُشبّه بدور الاشراق النوري في ظلمة العدم[115].

---

(113) ابن الهيثم، كتاب المناظر تحقيق عبد الحميد صبره السلسلة التراثية عدد 4 الكويت 1982 ص 60 ـ 63.

(114) ابن رشد، شرح كتاب النفس، عن بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية نقل أبي يعرب ص 323 : «إن نسبة العقل الفعال الى العقل بالقوة هي نسبة النور الى الوسط المشف».

(115) السهروردي، حكمة الاشراق، الفصل الثالث من المقالة الأولى الفقرة 109 ص 107 ـ 109.

ولما كان الفعل المطلق، في الميتافيزيقا الأرسطية، «عقلا يعقل ذاته» يحرك تحريك غاية، صار التفعّل من جنس التعقل وأصبح الشوق الطبيعي المحرّك تعقُّلاً واعيًا ومعرفيًا، عند الانسان والأفلاك، وغير واع وطبائعَ في ما دون القمر. وذلك هو المقصود بالتَّذَوُّتِ العالمي والانساني في الالاه، خاصة بعد أن أصبح في المخمَّس الكلامي الرشدي لا يفعل فِعْلَ الغاية فقط، بل وكذلك فِعْلَ البدَاية. واذن فالمثالُ المستَمد من نظرية الإبصار ودورُ النور في هذه الجديلة المقابلة للاشراق والتصوف يعيداننا الى المنبع الواحد في الجديلتين، أعني جَوْهَرَةَ نظرياتِ العلم البرزخ : علم نفس المعرفة، وتَحَوُّلَ نظرية المعرفة الى نظرية الوجود للتوحيد بين العقل والوجود في الغاية عند أرسطو والجديلة الرشدية الكلامية، وفي البداية عند أفلاطون والجديلة الاشراقية الصوفية.

لكن الواقعية الافلاطونية الأرسطية، بما هي واقعية الكلي الطبيعي، والواقعية الانجيلية ألتوراتية، بما هي واقعية الكلي الشريعي، أصبحتا، في الجديلتين، وبفضل وحدة الوجود بالنسبة الى الاشراق والتصوف، ووحدة الشهود بالنسبة الى الرشديةِ والكلام، من جنس المثالية بالمعنى الحديث للكلمة : أي ان ما عد الالاه كلّه لا يقوم الآ بعلم الالاه، ومن ثم فهو ليس ذا قيام ذاتي، مما يفقده الواقعية المطلقة، ويجعله حصيلة فعل العقل المدرِك

له، وليس فاعلا فيه، وذلك على الأقل بالنسبة الى العقل الالهي ايجابا، والى العقل الانساني سلبا، كما أثبتنا ذلك في هذا الفصل؛ مما يخول لنا القول بنشأة الذاتية اللاهوتية المتعالية الموجبة، والذاتية الناسوتية المتعالية السالبة(116) وماظرتيهما، أعني الموضوعية العالمية المتعالية الموجبة، والموضوعية الناسوتية المتعالية السالبة(117).

---

(116) وقد تحدث بعض الاشراقيين عن ذاتية ناسوتية متعالية موجبة على الأقل في البعث (فضلا عن السالبة التي تمكن من وضع الموجود معدوما).

(1) الغزالي، المضنون به على غير أهله، دار الكتب العلمية بيروت 1986 ص 159 وما بعدها (فصل في الجنان) وخاصة ص 160 ؛ الفكر الخلاق الذي يوجد كل ما يتصوره بمجرد تصوره ايجادا فعليا وليس مجرد توهم. بل ان بعض المتصوفة يفسرون الكرامات بمثل هذه القدرة الايجابية بمجرد العزم والتصور.

(2) السهروردي ؛ حكمة الاشراق، المقالة الخامسة الفصل الثالث الفقرة 244. قدرة النفوس على ايجاد المثل المعلقة الفقرة 245.

(117) الموضوعية الناسوتية المتعالية السالبة هي شرط الموضوعية العالمية الموجبة، بل ان من شرط هذه الموضوعية، الموضوعية اللاهوتية السالبة كذلك. اذ لو كان للعقل المنفعل، مثلا، صورة ذاتية تخصه لمنعته من ادراك الوجود العالمي الموضوعي على ما هو عليه، واذن فمن شروط كون العالم له ما هو عليه ذاتيا أن يكون مُدْرِكُه (الاها كان أو انسانا) بحيث لا تمنع ذاته أدراك هذا ،الماهو عليه، الذي للعالم ؛ من هنا نفهم أمرين ؛

* الأول هو خُلُوّ العقل الالهي من عدا ذاته والاّ صار منفعلا، واذن فشرط عدم انفعاله بالوجود الموضوعي للعالم الاّ يكون به عالما.
* الثاني هو خُلُوّ العقل الانساني من ذاته ليفرغ للعالم اذ ان ذاته هي في الحقيقة صور العالم بعد أن تصير فيه بالفعل ؛ الانسان هو، قبل حصولها بالفعل فيه، صور العالم المسلوبة ؛ وهو، بعد ذلك، هذه الصور وقد صارت بالفعل ؛ واذن فذاته كلا شيء !

فإما غياب العالم لتحضر ذات الاله الى ذاتها بلا شيء يشوبها من خارج ؛ وإما غياب الذات ليحضر العالم الى ذات الانسان بلا شيء يشوبه من داخل ! من هنا كان العقل المنفعل عريا عن الصور كالمادة الأولى، ومستعدا اليها جميعا ؛ وكان العقل الالهي عريا عن الصور عدا ذاته التي لعلها لا صورية لها اطلاقا !

الخاتمة

I ـ منطق التاريخ الديني والفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية

وهكذا، فان السعي الى تخليص الافلاطونية من الأرسطية، أو الأرسطية من الافلاطونية، سواء بالوصل الجامع (المشائية والصفوية)، أو بالفصل المستثنى (الرشدية والاشراقية)، التقى بالسعي الى تخليص الانجيلية من التوراتية أو التوراتية من الانجيلية، سواء بالوصل الجامع (الأشعرية والبهشمية)، أو بالفصل المستثني (الكلام الثاني ـ الرازوية ـ، والتصوف الثاني ـ الابن عربية ـ المتأخرين)، فاتحدت الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة في جدليتين عادتا بالفكر العربي الى ما قبل الفلسفتَيْن حدّيْ الأولى، والى ما قبل الدينتَيْن حدّيْ الثانية، حتى لكأن حركة الفكر انتهت الى لَوْح مَمْحُوّ زالت فيه الحلول الافلاطونية، والأرسطية، والانجيلية، والتوراتية، فعادت الى وضعية الاستئناف المطلق لتحديد منزلة الكلي النظري والعملي، أعني التأسيس الجديد للعلوم النظرية والعلوم العملية ولما بعدهما الفلسفي (**الأفلاطونية المحدثة العربية**) ولما بعدهما الديني (**الحنيفية المحدثة العربية**).

فلا عجب عندئذ، اذا أصبحت الافلاطونية عودة الى المثالية الفيثاغورية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الرياضية لا تعدوه، واذا أصبحت الأرسطيةُ عودةً الى المادية السوفسطائية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم المنطقية الطبيعية لا تعدوه، فطابقت الأولى الانجيلية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الصوفية السياسية لا تعدوه، وطابقت الثانية التوراتية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الفقهية السياسية لا تعدوه. وبذلك تصبح الوضعية النظرية والعملية التي انتهى اليها الفكر العربي والتي

ستكون موضوع النقد النظري عند ابن تيمية، وموضوع النقد العملي عند ابن خلدون، وضعية تجاوزت، بالتراجع، الافلاطونية المحدثة وحدّيْها (افلاطون وأرسطو) الى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، والحنيفية المحدثة وحدّيْها (الانجيل والتوراة) الى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين؛ وهما تراجعان كشفا ما كان ينخر هذه الحدود الأربعة (الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والانجيلية) ومركباتها (الافلاطونية المحدثة بأشكالها، والحنيفية المحدثة بأشكالها)، أعني المنزلة الواقعية في الأولى النافية للمنزلة الوضعية في الثانية، والمنزلة الوضعية في الثانية النافية للمنزلة الواقعية في الأولى.

وما كان هذا التنافي ليُصبح محرّكا فعليا للتاريخ الفكري النظري والعملي، لو لم يتحول الى طبيعته الحقيقية التي ظلت خفيةً، أعني الى تناف ذاتي لكل منهما في ذاته بصرف النظر عن قسيمه وخصيمه المقابل له، أعني انه تناف ذاتي في الافلاطونية المحدثة على حدة، وفي الحنيفية المحدثة على حدة. فالمنزلة الواقعية في الفلسفة منزلة متنافية، اذ هي تَتَحَدَّدُ تاريخيا، وتزعم ما تُحَدِّدُهُ لا - تاريخيًا متعاليًا على عمليةِ تحديده. فالكلي الواقعي، بما هو واقعي، ثابت أزلي لا تاريخية له، رغم أن تحديده وادراكه تاريخيان ؛ وهذا هو التناقض الباطني للفلسفة عامة، وللافلاطونية المحدثة بجميع اشكالها خاصة. وما كانت الافلاطونية المحدثة تكون بهذه الأهمية في تاريخ الفكر الانساني (اذ هي غاية الفكر اليوناني ؛ أ.م. الهلنستية ؛ وغاية الفكر العربي ؛ أ.م. العربية ؛ وغاية الفكر اللاتيني ؛ أ.م. اللاتينية ؛ وغاية الفكر الجرماني ؛ أ.م. الجرمانية ؛ وتلك هي الافلاطونيات المحدثة التي أشرنا اليها في المقدمة)، لو لم يكن جوهرها هذا التنافي عينه. والمنزلة الوضعية في الدين منزلة متنافية كذلك. اذ هي تَتَحَدَّدُ لا تاريخيا (الحقيقة الدينية أو الوحي)، وتزعم أن ما تُحَدِّدُه تاريخيٌ مُتَدانٍ عن عمليةِ تحديده. فالكلي

الوضعي، بما هو وضعي، تاريخي متغير قابل للنسخ، لا اطلاق له، رغم أن تحديده لا تاريخي ؛ وهذا هو التناقض الباطني للدين عامة، وللحنيفية المحدثة بجميع أشكالها خاصة (ويمكن أن نقول نفس ما قلناه عن الافلاطونية المحدثة ، فقد لازمها نوع من الحنيفية المحدثة، كانت توراتية محدثة قبل الاسلام، ثم صارت توراتية محدثة بعده عند اللاتين وعند الجرمان كذلك). واذن فجوهر الحنيفية المحدثة كذلك هو هذا التنافي بين تاريخية الكلي العملي، ولا تاريخية علمه (الوحي).

إن التنافي الأهلي، في الأولى، هو تنافي لا تاريخية المعلوم النظري، وتاريخية العلم النظري. والتنافي الأهلي، في الثانية، هو تنافي تاريخية المعلوم العملي، ولا تاريخية العلم العملي. والصدام بين التنافيين سيكون اذن حول طبيعة المعلوم في النظر والعمل وحول طبيعة علمها وهو صدام لا قرار له ؛ فما أن ينعقد حتى ينحل، وما أن ينحل حتى ينعقد، كما وصفنا.

لذلك كانت مادةُ الرسالة وغَرَضُها تحليل هذه التنافيات الدافعة الى الحل والعقد، والعقد والحل المتواليين الى ما لا نهاية، رجوعا الى الشروط، وانطلاقا الى النتائج، الى أن تم اكتشاف السر في مآزق الفكر ببعديْه الفلسفي والديني ؛ أعني التنافي بين شكل علم العمل ومضمونه في الدين (الوحي مطلق، والموحَى به نسبي)؛ والتنافي بين شكل علم النظر ومضمونه في الفلسفة (العلم نسبي، والمعلوم مطلق). وما التجمد والتحجر في كل منهما الآ النتيجة الحتمية لفعل الشكل في المضمون، عند أصحاب الفكر الديني (اذ لا يمكن أن تُنَسَّب الوحي ونُطلق الموحَى به)، أو لفعل المضمون في الشكل عند أصحاب الفكر الفلسفي (اذ لا يمكن أن تُنَسِّبَ المعلوم ونُطلق العلم). وبذلك ينقلب التاريخي الى اللاتاريخي في الحالتين، اما باطلاق الموحَى به ليطابق الوحي، أو باطلاق العلم ليطابق المعلوم.

ولما كان أرسطو قد سعى الى تنسيب **شكل العلم**، في صدامه مع أفلاطون (الاكتساب والتجربة ضد التذكر والفطرية)، مع الابقاء على اطلاق المضمون (واقعية الكلي)، فانه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الذاتي لكل فلسفة، أعني ما يجعلها بالطبع افلاطونية مُحْدَثَة. ولما كان عيسى قد سعى الى تنسيب **مضمون العمل**، في صدامه مع موسى (الروح ضد النَص في الشرائع)، مع الابقاء على اطلاق الشكل، فانه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الذاتي لكل دين، أعني ما يجعله بالطبع حنيفية مُحْدَثَة. وبمجرد تحقق الافلاطونية المحدثة (افلوطين)، والحنيفية المحدثة (محمد)، بات الصدام المطلق بين هذين الحلين صداما لن ينتهي الاّ بتجاوز ما في الحلين من تناقض كلاً على حدة، ثم في لقائهما[1] : وذلك هو منطق حركية الفلسفة العربية في

---

(1) اذ ان نسبة الافلاطونية المحدثة الى حدّيها (الأفلاطونية والأرسطية) كنسبة الحنيفية المحدثة (او الاسلام) الى حدّيها (الانجيلية والتوراتية). واذن فافلوطين ومحمد، بتجاوزهما لحدّيْ ممارستهما (الفلسفة والدين)، قد اثبتا ان طبيعة ممارسة كل منهما هي ممارسةُ مُقابِله : افلوطين جعل الفلسفة دينا، ومحمد جعل الدين فلسفة. الاول جعل الدين غاية الفلسفة بختم العلم، فقَتْله. والثاني جعل الدين فلسفة بختْمْ الوحي فقَتْله. ولما كان العلم يجب الاّ يُختم، صار ما فعله افلوطين اخراجا للانسان من التاريخ علما وعملا، باطلاق شكل العلم بعد مضمونه. ولما كان الوحي يجب أن يُختم، صار ما فعله محمد ارجاعا للانسان الى التاريخ علما وعملا. واذن فالانسانية لم تصر تاريخية فعلا الاّ بفضل المحمدية، رغم سعي الشيعة الى اخراجه منها بالعودة الى اطلاق شكل العمل، بفضل نظرية الامامة العوض عن ختم الوحي، وسعي السنة الى اخراجه منها بالعودة الى اطلاق مضمون العمل، بفضل رفض التأويل وفرض النصية الحرفية. وبذلك عاد التناقض فأصبح عند الشيعة جمعا لثبات الشكل واطلاقه (الامامة والعلم اللدني) ونسبية المضمون (المقابلة بين الظاهر الثابت والباطن المتغير بالتأويل)، وعند السنة جمعا لثبات المضمون واطلاقه (رفض المقابلة بين الباطن والظاهر والتأويل) ونسبية الشكل (نفي عصمة الامام والعلم اللدني) : ختم العلم خروج الى اللاتاريخية. ختم الوحي دخول الى التاريخية. وتاريخ الفكر العربي هو تاريخ هذا الصدام الذي حاولنا وصفه في الرسالة. بل أن تاريخ الإنسانية منذئذ صار لا يستطيع الخروج عن ذلك مهما حاول الخروج عليه.

مـرحلتي الوصل والفصل بفضل اللقـاء الصدامي بين الأفلاطونيـة المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين :

1) فالافلاطونية المحدثة كانت وما تزال قبل العرب، ومعهم، وبعدهم[2]، ذاتية المراوحة بين ما اعتبرته حدّين لها من وجهة نظرها اليهما، أعني أفلاطون وأرسطو كما صارا فيها، بحيث ان تاريخ الفلسفة الانساني كلّه كان وما يزال افلاطونيا محدثا بهذا المعنى ايجابا أو سلبا، اذ حتى المتقدم عليها لم يصلنا الآ محرّفا بمنظارها[3].

واذن فكون الفكر الفلسفي العربي كان كما نعلم، لم يكن لعاهة أصابته، أو لنقص فيه، بل لأن الفكر الفلسفي الانساني كله كان وما يزال كذلك ، أما افلاطوني محدث ايجابا، أو بالسلب من خلال محاولة القطع والتجاوز.

---

(2) اعني الهلنستية، والعربية واللاتينية والجرمانية وهي المحاولات المعلومة اليوم والتي سعت الى بناء النسق الفلسفي بمنظار افلاطوني محدث يتجاوز الصدام بين الافلاطونية والأرسطية.

(3) لا أحد يُنكر ان أعمال أرسطو نفسها وشروحها خاصة لم تظهر الآ في مناخ افلاطوني محدث (راجع مثلا مقدمة تريكو الترجمة الفرنسية لما بعد الطبيعة). أما اعمال افلاطون وشروحها فحدّث ولا حرج.

2) والحنيفية المحدثة كانت وما تزال قبل العرب، ومعهم، وبعدهم[4]، ذاتية المراوحة بين ما اعتبرته حدّيْن لها من وجهة نظرها اليهما، اعني موسى وعيسى كما صارا فيها، بحيث ان تاريخ الدين الانساني كلّه كان وما يزال حنيفيا محدثا بهذا المعنى ايجابا أو سلبا، اذ حتى المتقدم عليها لم يصلنا الآ محرّفا بمنظارها[5]. **واذن فكون الفكر الديني العربي كان**

---

(4) وكان التوازي يقتضي أن نسمّي الحنيفية المحدثة توراتيةً محدثةً، قياسا على الافلاطونية المحدثة، حتى تستقيم وحدة التسمية على الاسلام وما تقدم عليه وما تأخر. فنميز بين التوراتية المحدثة الهلنستية، والعربية، واللاتينية، والجرمانية، والأولى هي المسيحية الشرقية والثانية هي الاسلام، والثالثة هي المسيحية الغربية اللاتينية، والرابعة هي الاصلاح الجرماني للدين المسيحي. لكن اسم الحنيفية المحدثة هو الذي نفضله، لكون التسمية وردت في القرآن بهذا المعنى، ولأن المقصود أساسًا هو النسق المحمّدي للدين، قياسا على النسق الافلوطيني للفلسفة. ثم ان التوراتية المحدثة الشرقية المتقدمة على الاسلام قد يُظن بها الحركة الفيلونية، وهو ما لا يمكن أن نقبّل به، لسببين :

* أولا لتقدم الحركة الفيلونية على الفكر المسيحي بحيث انها لا يمكن أن تكون متراوحة بين أمرين احدهما وُجد بعدها.

* والثاني لاقتصار الحركة الفيلونية على التأويل الافلاطوني للتوراة والتوراتي للافلاطونية.

لذلك فان النظير الفعلي لما فعله افلوطين في الفلسفة هو ما فعله محمد في الدين : الحنيفية المحدثة. بل ان هذا أكثر جذرية. اذ أن عمل افلوطين عودة الى أفلاطون بتخطي ارسطو، وعمل محمد ليس عودة الى موسى بتخطي عيسى فحسب بل هو عودة الى ابراهيم بل الى آدم !

(5) واذن، فخلافا للظاهر، كان الاسلام بداية الدور الكوني للأديان السماوية، أي ان المسيحية، رغم تقدمها عليه زمانا، لم تصبح فعلا محركة للتاريخ الآ بعده، وبفضل صدامها معه : الأول، عند حربه عليها والثاني عند حربها عليه. اذ، منذئذ، صارت المسيحية دينا تاريخيا بحق، لكونه أصبح دولة وسياسة، ولم يبق مجرد كنيسة روحية، راجع ابن خلدون، المقدمة فصّل البابا والكوهن المقدمة III.33. ص 408 ـ 416.

كما نعلم لم يكن لعاهة أصابته أو لنقص فيه، بل لأن الفكر الديني الانساني كله كان وما يزال كذلك ، اما حنيفي مُحْدَث ايجابا، أو بالسلب من خلال محاولة القطع والتجاوز.

3) ولعل أهم اضافة يمكن نسبتها الى المرحلة العربية - فضلا عن الحنيفية المحدثة - هي اطلاقُ المزاوجة بين المراوحتين، بفضل اللقاء الصدامي بين الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة. اطلاقًا أدى الى وضع اشكالية الكلي النظري والكلي العملي، بصورة جعلت حلّها يُصبح مُمْتَنِعًا، بدون تحديد منزلة الانسان، بما هو سيد للطبيعة والشريعة، بعد أن كان عبدا للثانية (قبل ختم الوحي : محمد)، وعبدا للأولى (منذ ختم العلم : أفلوطين). وذلك بنقله من الواقعية في النظر والعمل الى الاسمية فيهما، اسميةً لاهوتيةً أولاً، ثم انسانيةً أخيرا، بفضل الاستعاضة عن ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ الخارجيْن عن الطبيعة والتاريخ، بالطبيعة والتاريخ المستوْعِبَيْن لَهُمَا.

4) واذن فمن سخف الرأي الابقاءُ على المقابلات الزائفة بين «النحن» «والآخرين»، وما يتولد عنها من صراعاتٍ وهمية. اذ بمجرد الارتفاع الى المستوى الفلسفي والديني من النظر والعمل، تزول الأنانية والآخرية زوالا سالبا على الأقل، اذا لم يكن موجبا. والزوال الموجب هو عدمُ التقوقع على الظرفيات الثقافية نحو بُنى التاريخ الانساني العامة بحسب التعيّن التاريخي الذي ليس فيه من هذه الأمة أو تلك الاّ ما يقتضيه ما فيه من ماضٍ فاعلٍ، أو ما ليس فيه من مستقبل مُلاَئِم. وبذلك نخلّص التاريخَ الانساني من أوهام العبقريات العُنْصرية، والحتميات البيولوجية. فكون الحضارة بدأت في الشرق لا علاقة له بالخصائص العرقية، الاّ اذا جعلناها

هي بدورها وليدة صُدَف المعطى الطبيعي الجغرافي والمناخي (الأودية، الطقس الخ ...)[6]. وكون الحضارة اليوم مزدهرة في الغرب لا علاقة له بخصائص الغربيين، الاّ اذا ملنا الى نفس التفسير. وبيّن ما في التفسيريْن من قصور نظرٍ وسخافةِ رأيٍ. والنعرة العنصرية صدرت عن الصدفة الأولى عند أصحاب الفلسفة الإشراقية في الشرق[7]، واستُؤنفت عند نظرائهم في الغرب، أَعني أصحاب الافلاطونية المحدثة الجرمانية[8].

5) وما كنا لنعنى بمثل هذه الأساطير في تأويل تاريخ الفكر الانساني، لو لم تكن ذاتَ علاقةٍ بموضوعنا من طريقين :

*** من طريق تزييفها للتاريخ الانساني بحيث**

تحددت، كما هي طبيعتُها، مجرَّدَ أساسٍ عقديٍ لجَبْرْ الكسر الغربي في محاولاته لتحديد التحقيب التاريخي من ذاتِه كمركز.

---

(6) والمعلوم أن فاعلية العامل الطبيعي تكون في بداية التاريخ اكبر منها في مراحله الموالية وذلك لسببين :

* الأول عدمي : وهو ضآله الزاد الثقافي الانساني أعني لعدم وجود الخبرة الانسانية الكافية للسيطرة على العوامل الطبيعية بالنظر وتطبيقاته، وبالعمل وتطبيقاته.

* الثاني وجودي : وهو ثراء الزاد الطبيعي الذي لم يستنفده الانسان بعد لقلة عدد البشر أولا، ولبساطة وسائل الاستغلال ثانيا.

واذن فالحضارة، بهذا المعنى، كان من المفروض أن تبدأ حيث تكون ثروات الطبيعة في متناول اليد بلا جهد كبير، وحيث يكون المناخ مساعدا باعتداله على الإستقرار والاتصال الحضاري. لكن هذا من الصدف الجغرافية التاريخية التي لا فضل فيها لأحد على أحد. فلا معنى اذن للتفسير العرقي للتاريخ اذ العرق نفسه حصيلة تاريخية حددتها ظروف الانطلاق الأولى، وهي جغرافية منافية بالأساس.

(7) راجع قصة الغربة الغربية للسهروردي، الأعمال ص 274 ـ 297.

(8) وهو ما يعني أن الافلاطونية المحدثة الجرمانية ذات الميل الاشراقي (الهيجلية خاصة) تعتمد كذلك على نفس التأويل الجغرافي للتاريخ : راجع هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، المقدمة ص 82 ـ 86 من الترجمة الفرنسية.

Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire - Vrin Paris 1967.

* من طريق فهم آلياتها كما حددها ابن خلدون في المقدمة، عندما أرجعها الى مغالطاتٍ نفسيةٍ تنفي الغالبَ اما بالاقتداء أو بالترفّع ؛ وهي، في هذه الحالة، مغالطاتٌ غربيةٌ اما نفيًا لغيره بالاقتداء المستوعب (وذلك ما حدث باستيعاب أديان الشرق)، أو بالترفّع الرافض (وذلك ما حدث بزعم العودة الى المَعين اليوناني، رفضا للإعتراف بالتأثير العربي في بداية النهضة).

وطبعا لا يمكن أن ننهى عن خلق ونأتي مثله ؛ فالجَبْر الذي نسعى اليه لا يعتمد لا على الاقتداء المستوعب، ولا على الترفع الكاذب ؛ بل ـ بعد علمٍ ما الخلّص منهما ـ هو سعيٌ لابراز وحدة التاريخ الانساني الفلسفي والديني منذ العهد الهلنستي الى الآن، وهي وحدة لعلها متقدّمة على العهد الهلنستي، لكونها هي المعلّلة لوجوده هو بدوره[9].

* * * *

ولعل من أهم نتائج بحثنا الجدول الـ ـدّد لمنطق نشأة المذاهب بتقارب الحدود الى الإتصال، وبتباعدها الى الانفصال ـ ـأة مذاهب الفكر الديني ونشأة مذاهب الفكر الفلسفي العربية. ولم يكن هذا ـنطق حركةً فوقيةً متعاليةً على

---

(9) اي ان الحضارة الانسانية في المشرق بأقطابها الأربعة ـ بابل، مصر، فينيقيا، اليونان ـ كانت قد حددت جميع المعادلات الانسانية الناتجة عن النظر وتطبيقاته (التعامل مع الطبيعة عبادة لها أو سيادة عليها)، والعمل وتطبيقاته (التعامل مع الشريعة عبادة لها أو سيادة عليها) ؛ وكل ما تلا ذلك من التاريخ الانساني سيتحدد بتلك المعادلات ايجابا (المواصلة والتطوير)، أو سلبا (المفاصلة والتثوير).

الظرفيات التاريخية؛ بل هي قد تعينت تاريخيًا، فصارت صورة لهذه الظرفيات، حتى لكأنها قانونٌ التوالد بالقسمة الخَلَوية ؛ فالنظر والعمل الانسانيان كانا وما يزالان خاضعَيْن لمرجعَيْن، أحدهما يمثل المرجع الصورة والثاني المرجع المادة. فأما المرجع الصورة فهو السند الذي تُستمد منه المبادئ والنظرياتُ، أعني، في مثالنا هذا، المدونة الدينية (القرآن والسنّة وعلومهما)، والمدونة الفلسفية (الفلسفة وعلومها) اللتين يستند اليهما النظر والعمل. وأما المرجع المادة فهو «الشيء» الذي يستهدفه النظرُ والعملُ، ويحتكم اليه، في الغاية، لتأويل المرجع الصورة وتغييره. وبذلك يكون النظر والعمل متراوحيْن دائما، وفي جميع الحضارات، بين المرجع الصورة والمرجع المادة، ومغيّريْن لكل منهما بالاحتكام الى الآخر، ومتغيّريْن هما بدورهما في عملية المراوحة التغييرية بين المرجعين. وتلك هي عملية التكوين المستمر للتراث النظري والعملي في المستوى الرمزي والمستوى التطبيقي كوساطة دائمة، الى حد الشبه بالآلة القاطرة بين المرجعَيْن تأويلاً للأول بالثاني، وتفسيرا للثاني بالأول[10]. ولم يشذ تاريخ الفكر العربي عن هذا المنطق العام لعمل الفعاليات النظرية والعملية في المجتمعات البشرية. لكن تميُّزَه المحدّدَ لدوره في التاريخ الانساني سيدًا عليه طيلة لحظته الوسيطة، أتى خاصةً من بلوغ الازدواج في المرجع الصورة الى الانفجار، بين مسعًى السيادة على الطبيعة بعبادة الشريعة (الحنيفية المحدثة)، ومسعى السيادة على الشريعة بعبادة

(10) ويعتبر ابن خلدون هذه الجدلية مصدرا لقتل الثقافي للطبيعي ؛ اذ كلما تقدم الزمان تزايدَ الأول، وتناقصَ الثاني، الى أن تضمحل القُوى الطبيعية الحيوية عند الذات الفاعلة والاقتصادية في المحيط الطبيعي. وطبعا اقتصرَ ابن خلدون على قتل الحضارة للفرد وللدولة، ولم يطردها على التاريخ الانساني باطلاق. وتمثل الاستئنافات البدوية شرط العودة الى المعين الحيوي الطبيعي.

الطبيعة (الافلاطونية المحدثة)، وانفراط العقد في السيادتين والعبادتين الى حدود الغليان البركاني الذي وصفنا في الرسالة، والذي كان من نتائجه تحديدٌ البنى العامة للتاريخ الانساني تحديدًا صريحًا، لم يزل الى الآن فاعلا في الوجود التاريخي الإنساني.

1) فالمرجع الصورة، بما هو مدونه دينية كان، هو بدوره، مادةً خامًا يؤدي وظيفة الصورة، رغم عدم انْصِوَاره، فأصبح التعاملُ به مع المرجع المادة مناسبةً لتصويره هو بدوره، وهو ما نعنيه بتجربة تكوين العلوم النقلية وتعقيلها. وهذه هي «التجربة ـ الظرف ـ التاريخي» المحددة لخاصيات الفكر الديني النظري والعملي، في تعامله مع المرجع المادي، ومع التعامل معه (النظر والعمل)، ومع المرجع الصورة الثاني، أعني الفلسفة وعلومها.

2) والمرجع الصورة، بما هو مدونة فلسفيه كان بَعْدُ حاصِلاً كصورة ، ومن ثم فهو قد اعتبر غَنِيًّا عن التصوير. فأصبح التعاملُ به مع المرجع المادة مناسبةً لفرضه عليه، وعلى المرجع الصورة الأول، «التجربة ـ الظرف ـ التاريخي» المحددة الأولى، وذلك بحكم اسْتِيسَار الموجود من الحلول، والاستغناء بها عن البحث المبدع. وتلك هي «التجربة ـ الظرف ـ التاريخي» الثانية، المحددة لخاصيات الفكر الفلسفي العربي في تعامله مع المرجع المادة، ومع التعامل (النظر والعمل)، ومع المرجع الصورة الأول، ومع «التجربة ـ الظرف ـ التاريخي» الأولى. وقد سمينا هذه التجربة بتجربة استيعاب العلوم العقلية وتنقيلها.

3) فكانت التجربة الأولى، بحكم عدم انصوار مرجعها الصوري، مضطرةً الى الابداع. لكنها كانت كذلك يسيرةَ الانزلاق الى استعارة الحلول من التجربة الثانية. وكانت التجربة الثانية، بحكم انصوار مرجعها الصوري، مضطرة الى الاتّباع ويسيرة الانزلاق الى وأد السعي الأول الى الابداع والمساعدة على استعارة الحلول الجاهزة. لذلك فلا عجب اذا كانت التجربة الأولى، رغم استنادها الى مرجع ديني أكثر تحررا فكريا من التجربة الثانية، رغم استنادها الى مرجع فلسفي. وهذه هي أهم مفارقات الفكر العربي الى الآن، حيث نجد المستندين الى الفكر الفلسفي أكثر تحجُّرًا وعقمًا من المستندين الى الفكر الديني، لأن الأولين يُخرجون الفلسفة من التاريخ باطلاقها، والثانين يعيدون الدين الى التاريخ بتنسيبه : الأولون مثلهم أفلوطين والقائلون مثلهم محمد (صلعم).

4) فكان الصمود السنّي أمام التجربة الثانية أفضلَ مساعد على الابداع العلمي نقلاً وعقلاً، رغم منافاته للحلول الفلسفية، وربما بحكم هذه المنافاة. وكان القبول الشيعي لها أفضلَ مُحبِط للابداع الفلسفي نقلاً وعقلاً، رغم ماشاته للحلول الفلسفية، وربما بحكم هذه المماشاة. لكن ذلك لا يجب أن يجعلنا نُنكر أن الصمود السنّي عطّل دخولَ الفلسفة وعلومها، والقبول الشيعي شجّعَهما، وأن الأول جمّد النقل وحرّك العقل، والثاني جمّد العقلَ وحرّك النقلَ.

5) ومن ثم، فلا عجب اذا كانت السنة، في الغاية هي المحرِّرة من الافلاطونية المحدثة، والمكّنة من تجاوزها (ابن تيمية وابن خلدون) وكانت

الشيعة، في الغاية هي المحرّرة من الحنيفية المحدثة والممكّنة من تجاوزها (الاصلاحات الدينية لم تتوقف الى الآن في العالم الشيعي)[11]. لكن الأولى جعلت السيادة على الطبيعة بالعلوم النظرية وتطبيقاتها مشروطة بعبادة الشريعة ، والثانية جعلت السيادة على الشريعة بالعلوم العملية وتطبيقاتها مشروطة بعبادة الطبيعة ، وذلك هو المأزق الذي انتهى اليه الفكر العربي، فاجتمع الوجهان في الحلّ السنّي عند ابن تيمية وابن خلدون، أولهما لتحرير

---

(11) مثل الحركة البهائية وجميع محاولات تحقيق المشروع الصفوي ، الدين المتجاوز للفروق بين الأديان. والغريب أنه يستند دائما الى رفض ختم الوحي. والواقع أن عودة الصراع بين الاسلاميْن السنّي والشيعي، في المستوى التاريخي الفعلي، وليس فقط في المستوى العقدي الفكري، بدأت الآن، ولعلّ بدايتَهاهي أكبرُ الحروب الاسلامية المعاصرة بين ايران والعراق. وهي عندما بدأت لم تتخذ هذا الشكل الاّ من الجانب الايراني. وستعُود فيصبح لها عين هذا الشكل من الجانب العراقي، اذ لَنْ يستَطيعّ العراق الصمود الاّ باحدى اثنتين :

* اما أن ايران تحول الحرب الى حرب قوميات ، عرب/فرس فتخسرها عندئذ، لأن العرب لهم سَبْقُ الثروة والعلم، مع الرسالة.
* أو أن العراق يحولها الى حرب مذاهب ، سنّة/شيعة فيربحها كذلك. واذن فايران لن تربح الاّ اذا ظلت الأمور كما هي الآن ، أعني اسلام ضد عروبة. وطبعا فلهذه الحرب أبعادها الأخرى التي لا تعنينا ، أعني توظيفاتها الغربية. لكن حقيقتها التي رأبت الصدع وجبرت الكسر بين ما تقدم على الانحطاط وماتلا النهضة هي هذه ، عودة الصراع الأهلي في الحضارة الاسلامية حول نمط الحياة الانسانية بالاستناد الى المعين الذي حدد خلال التاريخ الاسلامي منذ أربعة عشر قرنا. وقد تكون أمريكا بحربها مع العراق قد وضّحت الأمور ، فالاسلام السنّي (المعارض، لا الحاكم في الخليج) اكتشف زيف الدعوة الايرانية، وانحاز الى العراق. واذن فايران انتهى أمرها وعادت للعرب الدعوة الاسلامية، مع الثروة، والعلم، والطرف العالمي الجاهل منهم في صدام مع قوة العصر، اعني أمريكا ماديًا، واسرائيل رُوحيًا.

وكثيرٌ هم الذ ين يعتبرون هذه الأمور من الأوهام لظنهم أنها منافية لما يزعمون علمًا تاريخيًا، أعني رد التاريخ الى الاقتصاد السياسي، ودوره في الجدل التاريخي. لكن ما أثبتناه سابقا يبين ان الصراع الديني الروحي يتضمن بالطبع هذا البعد، اذ هو صراع على وراثة الأرض والخلافة فيها، أعني السيطرة على الطبيعة والشريعة في الصراع بين الامم ، ونسيان هذه الحقيقة هو الذي يجعل البعض لا يدرك أن الهيجلية والماركسية ليس فيهما من الحقائق المرتبطة بالتاريخ الاّ هذا المنظار الديني !.

النظر، والثاني لتحرير العمل، فانتهت عبادةُ الطبيعة والشريعةِ الى الأبد، ولم يعد تقديمُها الاّ شكليًا، لكونه جعلَهُمَا مادةً خامًا لفعَاليتَيْ الانسان الخليفةِ صاحب الرئاستَيْن النظرية والعملية، دون تأليه ذاتي ؛ وذلك هو منطق حركة النهضة العربية بوصفها المحرك للنهضة الإسلامية والمحددة لآفاق التاريخ الانساني المقبل.

II ـ منطق المذاهب الفكرية الدينية والفلسفية في الفكر العربي الإسلامي

ويتلو الجدولَ الأول في الأهمية الجدول المحدد لجغرافية المذاهب الدينية والفلسفية، بحكم هذا المنطق الذي وصفنا، وبمفعول التجربتين الظرفين اللتين تبرز فيهما كل الحالات الممكنة منطقيا :

1) فالأفلاطونية المحدثة تنقسم، بحكم الوصل الارجاعي والفصل التخليصي بين حدَّيْها، على النحو التالي. فالوصل الارجاعي يكون : اما بارجاع افلاطون الى أرسطو (**المشائية**)، أو أرسطو الى أفلاطون (**الصفوية**). والفصل التخليصي يكون : اما بتخليص أرسطو من أفلاطون (**الرشدية**)، أو بتخليص أفلاطون من أرسطو (**الاشراقية**)[12].

---

(12) لكن التخليص، في حالة ابن رشد، اتَّخَذَ شكلَ تخليص للأرسطية من المشائية العربية، بحكم التسليم المسيطر بوحدة الفلسفة الحقيقية القديمة، حيث لا اختلاف بين أرسطو وافلاطون الا في ما اخطأ فيه أحدهما. وهو، في حالة السهروردي، أكثر وضوحا، لكون المرحلة التي سيُخلِّص منها افلاطون ـ حسب تصوره ـ هي مرحلةً في حياته الفلسفية الشخصية ؛ لكونه كان مشائيا بالمعنى السينوي.

2) والحنيفية المحدثة تنقسم، بحكم الوصل الارجاعي والفصل التخليصي بين حدّيها، على النحو التالي : فالوصل الارجاعي يكون بارجاع عيسى الى موسى (الأشعرية)، أو موسى الى عيسى (البهشمية). والفصل التخليصي يكون : بتخليص موسى من عيسى (الكلام الظاهري وتصوفه)، أو بتخليص عيسى من موسى (الكلام الباطني وتصوفه).

3) والوصل الارجاعي، في الفلسفة على حدة، وفي الدين على حدة، يؤديان الى المُعَادَاة والمُوَالاة العكسيَتَيْن كالتالي ، فتكون المشائية مع البهشمية على الصفوية والأشعرية ، وتكون الصفوية مع الأشعرية على المشائية والبهشمية.

4) والفصل التخليصي، في الفلسفة على حدة، وفي الدين على حدة، يؤديان الى المُعاداة والمُوالاة الطَّرْدِيَتَيْن : فتكون الرشدية مع الظاهرية على الاشراقية والباطنية ، وتكون الاشراقية مع الباطنية على الرشدية والظاهرية.

5) وبذلك صارت الخارطة المذهبية ذات قوانين قابلة للتحديد المنطقي، بفضل جدول النشأة بالتقارب الذاهب الى حد الاتصال، والتباعد الذاهب الى حد الانفصال، والمعاداة، وبحكم المعاداة والموالاة الطرديتَيْن والعَكْسيَتَيْن بين المدارس الفكرية، في تاريخ الفلسفة والعلوم العربية، اذا ربطناه بمنازل الكلي التي تحددت خلال التجريبيتَين الظرفين، أعني تجربة

تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل ؛ والأولى واضعةٌ لأسس العلوم الانسانية، أعني التاريخ والسياسة ؛ والثانية واضِعَةٌ لأسّس العلوم الطبيعة، أعني المنطق والرياضة. لذلك فلا عجب اذا أصبح أرغانون العلوم الانسانية الأسمى، أعني التاريخ، وأرغانون العلوم الطبيعية الاسمّى، أعني المنطق، مدار الإشكال في السعي الى تحديد منزلة الكلي، بما هو المعلوم الغاية في النظر والعمل نقلاً وعقلاً، أعني العمران الانساني في الأولى، والطبيعة الكونية في الثانية.

وعلم الأول هو السياسة المدنية أو علم العمران والاجتماع الانساني. وعلم الثاني هو الرياضيات أو النظام الكوني[13] ؛ لذلك كانت النهضة العربية والاسلامية، استنادا الى هذا التاريخ الفكري، سعيا الى معالجة اشكاليتي فكرها ؛ السيادة على الطبيعة والسيادة على الشريعة.

وبذلك نفهم لم آلت مسألة الكلي النظري والعملي الى هذه الصيغة الجاعلة منها مسألةً في تحديد منزلة الانسان بما هو خليفة. ذلك أن الكلي النظري والعملي هو عينُه فعاليةُ الانسان النظرية وفعاليته العملية التي هي فعاليةُ التكوين التاريخي لهذين الكلّيَيْن اللذين لا وجود لهما في ذاتهما،

(13) والرياضيات يُنظر اليها على انها علم السياسة الكونية، قياسًا على السياسة المدنية، لأنها، في جوهرها، علم نظام العالم. وليس من الصدفة أن يكون أول نسق فيزيائي رياضي كوني هو علمّ الفلك البطليموسي الذي يعد نموذجَ سياسةِ الكون، وعليه تقاس سياسة المدينة، وخاصةً في رسائل اخوان الصفاء.

واللذين هما عينُ تاريخه[14]. فكيف تمت النقلة من المسألة الوجودية (منزلة الكلي) الى المسألة الأناسية (منزلة الانسان) ؟ ذلك هو فضل الصدام بين التجربتيْن ـ الظرفين ـ المحددتيْن اللتين وصفنا، بحكم التقابل بين طرح المسألة

---

(14) فتكون المقابلة التي يعتمدها ستروواس لتحديد الثقافي بالمقابل مع الطبيعي فاقدةً لكل معنى ؛ اذ أن الكلي الطبيعي لا وجود له ؛ والموجود الوحيد من الكليات هو التشريعات الانسانية النظرية والعملية، وهي تشريعات ذاتُ كلية نسبية، وتاريخية، ومتدرجة التعميم الى ما لا نهاية. ومعنى ذلك أن ما يعود الى الطبيعة من الانسان، بالمقابل مع ما يعود الى الثقافة، اذا وضعناه كليا أثبتنا أمريْن لا دليلَ عليهما ؛ اولا أن للانسان طبيعةً كلية هي الطبيعة الانسانية المتعالية على التاريخ ؛ وثانيا أن الثقافي، من ثم ذو طبيعة منفصلة عن الطبيعة باطلاق ما دامت ليست مما يشترك فيه الانسان. والاستثناء الوحيد ـ أعني الحُرُمات ـ (L'interdiction de l'inceste) من أكذب الاستثناءات وأكثرها مغالطة ؛ فما دام المحرم من العلاقات الجنسية ليس واحدًا، بل الواحد هو التحريمُ دونَ تعْيين، فان جميع المؤسسات الاجتماعية الثقافية هي من هذا الجنس، فهي جميعا كليةٌ، بما هي دونَ تعْيين لمضمونها، وخاصةٌ بعد تعيينه. واذا عيّنا المضمون الطبيعي، كان الشأن من نفس الجنس، فيصبح الكلي شكلا خاويا بلا مضمون في الطبيعة والثقافة على حدّ سواء، واذا ما عينا المضمون فُقِدَ الكليُّ، فيهما معا، والاشارة هي لنظرية كلود ليفي ستراوس الواردة في **Les structures élémentaires de la parenté, Paris, Mouton 1967**

"Posons donc que tout ce qui est universel chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, et que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier".

وفضلا على أن هذا الفصل متعذر، ان صح كمعيار، فانه غير صحيح اذ لا شيء في الانسان يتميز بالكلية والاطلاق بالمقابل مع الاضافي والخاص، عدا الشكل الخاوي، أي الاسم. أما المسمى فهو دائما خاصّ واضافيّ طبيعيًا، كان أو ثقافيًا. ومعيار الكلية الشكلية الخاوية، اذا طبقناه على الثقافي صار هو بدوره موجودا، وانتسب ، من ثم، الى نظام الطبيعة الذي يعتبره مقابلا لنظام الثقافة. فلا يوجد مجتمع خال من القانون والزواج، ومراسم الموت، والعبادة، الخ. وهي اسميًا واحدةٌ لكن مضموناتها المعيّنة مختلفة كما أن العفوية المزعومة في الطبيعي لا معنى لها. فلا شيء في سلوك الانسان عفوي اطلاقا. فحتى الوظائف العضوية اللاارادية ـ كخفقان القلب والتنفس ـ فإنها محددة ثقافيا وتتميز من حضارة الى أخرى، ومن عصر الى آخر، ومن شخص الى آخر.

ذهابًا من الطبيعي الى التاريخي، وطرحها ذهابًا من التاريخي الى الطبيعي، في مرحلتيه، أعني :

* المقابلة بين الذهاب من ما بعد الطبيعة الى ما بعد التاريخ في الافلاطونية المحدثة بجميع أصنافها التي رأينا، والذهاب من ما بعد التاريخ الى ما بعد الطبيعة في الحنيفيات المحدثة التي رأينا.

* المقابلة بين الذهاب من الطبيعة الى التاريخ في الردود على الافلاطونيات المحدثة بنفي ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ المؤسسين للكلي الواقعي فيها، والذهاب من التاريخ الى الطبيعة في الحنيفيات المحدثة بنفي ما بعد التاريخ وما بعد الطبيعة المؤسسين للكلي الوضعي فيها ؛ وهذا من منظار لم يطرد صاحبُه نتائجَ نقده. اذ لو ذهب النّاقد لأداة الأفلاطونية المحدثة (المنطق) الى الغاية، لتبين له أن ذلك يأتي على الحنيفية المحدثة معها، فلا يبقي منها شيئا (ابن تيمية). ولو ذهب النّاقد لأداة الحنيفية المحدثة (التاريخ) الى الغاية، لتبين أن ذلك يأتي على الافلاطونية المحدثة معها، فلا يبقي منها شيئا (ابن خلدون). لذلك كانت محاولتُهما الفلسفية متجاوزةً لدوافعهما الظرفية، فأصبَحا، بذلك، فيلسوفيْن باطلاق، لكون ما أخْفَتْه بَيْنُونَةُ دَوافِعهما، سرعان ما فضحته ضَمَائِرُ أعمَالهما. وبذلك أمكن لهذه الأعمال أن تصبح أساس النهضة العربية الاسلامية في القرنين الأخيرين. فتم جبر الكسر والاتصال بالماضي.

لكن هذه الغاية التي بلغ إليها الفكر العربي - أعني منزلة الكلي بما هي منزلة الانسان الناظر والعامل - كانت دائما مناط الاشكال بين مدارس الفكر الديني، وبينها وبين مدارس الفكر الفلسفي خلال التجربتين - الظرفين المحدّدَتَيْن. فهذه المنزلة المنسوبة الى الانسان عامة تختلف طبيعتُها بحسب

تحديدها من منظار واقعي، أو من منظار اسمي. ففي الحال الأولى، يقع التسليم السريع بأن خلافة الانسان سيادةٌ مطلقة تجعل الخليفة ندا للمستخلف، ما دام علمه هو عينٌ طبائع الوجود، وعمله هو عينٌ قيمه. وفي الحالة الثانية، تبقى الخلافة مجرّدَ خلافةٍ، لكون علم الانسان ليس طبائعَ الأشياء ولا عملُه قِيَمَها؛ بل هما مجرد اجتهاد لتنظيم ما يحصّل للانسان من تجربةٍ نظريةٍ وعملية، حول مجال نظرهِ (ويشمل الطبيعة والتاريخ)، ومجال عمله (ويشمل التاريخ والطبيعة)[15]. أما طبائعُ الأشياء وقيمُها الذاتية فهي من الغيب الذي لا يعلمه الاّ الله. وتلك هي المقابلة الجوهرية بين الاسمية والواقعية، والعلةالرئيسية للصدام والتوتر اللذيْن حكما الجديلتيْن الاشراقية ـ الصوفية والرشدية ـ الكلامية اللتين ترفعان العلم النظري والعملي من منزلةِ السعي الاجتهادي، الى الاتحاد والاتصال بالذات الالهية، اما بتجاوز العالَم (الأولى)، أو بتوسُّطِه (الثانية)، جاعلتَيْن ما هو نسبيٌّ باطلاقٍ مُطلقًا باطلاقٍ.

وبيِّن أن هذا الاطلاقَ والرفعَ الى المعيارية في النظر والعمل وثيقُ الصلة بالمسألة الأساسية التي يدور حولها اللقاء الصدامي بين المذاهب الدينية فيما بينها، والمذاهب الفلسفية فيما بينها، وبين الفريقين، أعني السلّم الترتيبي لمصادر التشريع بالمعنى النظري والعملي. فتقديمُ العقل في للطبيعة والشريعة، أو تقديم النقل في الطبيعة والشريعة تتغيرٌ طبيعتُهما بحسب حيزهما ومدلولهما. فهي، في حالة الفصل بين عقلٍ ونقلٍ من طبيعة مختلفة، غيرُها

---

(15) وهذه اهم نتائج الثورة الاسمية ؛ زوال البوْن الوجودي بين الطبيعي (الذي كان وحده موضوعَ نظر عند الواقعيين) والتاريخي (الذي كان وحده موضوع عمل عندهم) ومن ثم زوال البوْن الابستمولوجي بين علميهما. فصار العلم النظري عملاً نظريًا في جوهره. وصار العلم العملي نظرًا عمليا في جوهره، وبذلك أصبحا أداتيْ السيادة على الطبيعة، وعلى الشريعة لا غير. لكن هذا البحث يخرج عن اطار علمنا هذا. راجع في ذلك مصنفنا إصلاح العقل في الفلسفة العربية، معهد الانماء العربي، بيروت 1994.

في حالة الوصل بينهما، لكونهما من طبيعة واحدة. فالعقلُ والنقلُ أصلان من طبيعة مختلفة عند البعض؛ لذلك فالترتيب بينَهُما ضروري. وهما أصلٌ واحد عند البعض الآخر، ولا معنى للتراتب. والثنائية تميز المذاهب الوسطى في الدين والفلسفة. والوحدةُ تميز المذاهب القصوى في الدين والفلسفة. والأولى تُفيد الانفصالَ بين الذاتِ الخليفةِ والذاتِ المستخلِفةِ، أو بين الانسان والاله. والثانية تُفيد الاتصالَ بين الذاتَيْن. وبذلك يصبح للمذاهب محورَان تتوزع عليهما فصائلُهما:

* محور الانفصال بين الذاتين المستخلِفة (الاله) والمستخلَفة (الانسان)؛ ومنه تتولد جميع المذاهب التي يمكن وصفها بالعلمانية.

* محور الاتصال بين الذاتين المستخلِفة (الاله) والمستخلَفة (الانسان)؛ ومنه تتولد جميع المذاهب التي يمكن وصفها بالأصلانية (أعني نقيض العلمانية غير الفاصل بين الالهي والانساني).

والغاية في الحالتين، بما هي حدٌ لحركة الاتصال أو لحركة الانفصال، هي زوال إحْدَى الذاتين، بذهاب الانفصال الى الانقطاع (الناتج عن ضخّ الايجاب في احدى الذاتين، والسلب في الأخرى، قتْلاً للخليفة أو للمستخلف) أو بذهاب الاتصال الى الوحدة (الناتج عن اعتبار الثنائية من وهم الذات الانسانية). وهذه المعادلة التي اتّضحت حدودُها في التصوف، هي المعادلة المحدِّدة لجميع المذاهب الدينية والفلسفية المختلفة بالعبارة، والواحدة بالإشارة؛ بحيث إن ابن خلدون لم يفعل شيئا عدا تحديد طبيعة الاشكالية بتَسْمِيَتِها، أعني بردِّها الى مسألة الخلافة النظرية والعملية وتطبيقاتهما (السيادة على الطبيعة والسيادة على الشريعة). وبذلك تبرز وحدةُ التاريخ الفكري العربي. فالحقبةُ الأصلُ انتهت الى تحديدِ هذه المنزلة الصريح، في مراوحتها بين الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة؛ والحقبةُ الفرع انتهت الى

استئناف فعلها التاريخي من هذا التحديد الصريح لمنزلة الانسان. والأولى بدأت بالغليان البركاني الناتج عن الصدام النظري والعملي لادراك هذه المنزلة. والثانية بدأت بشبه خمولٍ أو نومٍ شتْويٍّ غاب فيه الوعي بهذه المنزلة، وساد عليه الذهولُ عن السيادتين والتردّي بالعبادتين الى عبوديتين وثنيتيْن أمام «مافيّة» الشريعة (الفقهاء والمتصوفة)، «ومافيّة» الطبيعة (المرتزقة والساسة)، لكون التنوير الروحي والنظري (ابن تيمية) والتنوير السياسي والعملي (ابن خلدون) زامنا هَجْمَتَيْن همجيتَيْن هدّمتا الحضارة العربية ؛ الأولى من الشرق، وانتهت بالسيطرة العثمانية والمغولية على العالم الاسلامي ؛ والثانية من الغرب وانتهت بالسيطرة الاسبانية والسكسونية على مجال توسعه الممكن[16]. وهو

(16) اذ المعلوم أن الحضارة الاسلامية، ككل الحضارات المستندة الى عقيدة، ليس لها حدود جغرافية ؛ بل هي كالجرة تتمدّد دائما بالانتشار، عند القوة، وبالانحصار، عند الضعف. وفي هذه الحالة انتقلت السيطرة الى العثمانيين وهم مرتزقة الدولة الاسلامية أو غزاتها من المغول والتتر والاتراك، والى السيطرة الاسبانية والسكسونية وهم منافسوها على العالم المتحضر، ومجالِ التوسع الممكن. وقد واصلت هاتان الامبراطوريتان التاريخ بأدواتِ الحضارة الاسلامية ايجابًا ، وواصلها منافسوهم من الغرب (انجلترا) ومن الشرق (الاسلام المغولي) سلبًا ، فكانت للامبراطورية العثمانية والاسبانية القوةُ المستندة الى ازالة أسبابها (ازالة الحضارة العربية بأدواتها)، فلا يكون مآلها الاّ الأفول. وكان للغرب غير الاسباني وللشرق غير العثماني العلمّ (ارث أدوات الحضارة العر بية) الساعي الى القوة، فلا يكون مآلها الاّ الصعود. والأفولّ والصعود متناسبان. صعود انجلترا أفول لاسبانيا، وصعودُ الاسلامِ الهندي أفول للعثمانيين، ولم تتم محاصرة الاسلام العربي، الاّ عندما سيطر صعود انجلترا على صعود الاسلام المغولي بعد أفول العثمانيين والاسبان، أعني بداية النهضة العربية، لما أصبح العالم العربي نفسه هدفَ الاستعمار المباشر. عندئذ انتهت مرحلة الخمول أو النوم الشتوي للفكر العربي، فعاد الى الوعي الذي بلغ إليه عند ابن تيمية وابن خلدون، وبهما استأنف نهضته. وليس من الصدفة في شيء أن يكون أكبر دعاة النهضة من الاسلام المغولي المصطدم بالاستعمار الانجليزي ؛ الافغاني.

ما يُفَسّرُ عدمَ حصول الثَّوْرتَيْن النظرية والعملية فعليا في التاريخ العربي الاسلامي، رغمَ حصولهما فِكْريًا في نسقَيْ ابن تيمية وابن خلدون. اذ لا يمكن أن نتجاهل مفعولَ هذه العوامل الأجنبية التي لها دورٌ شبيه بالزلازل التي تنهي حضارةً من الحضارات، حتى وهي في أوج عطائها الفكري[17].

III . مصادر التشريع والخلافة الإنسانية

لكن ذلك - واستنادًا الى الحكم بالنتائج - أدى الى التشكيك في كل مراحل الفكر العربي، من منطلق ديني ينفي الفلسفةَ ويُحَمّلها مسؤولية الانحطاط المعلّل بالانحلال الخُلقي، أو من منطلق فلسفي ينفي الدين، ويحمّله مسؤوليةَ الانحطاط المعلّل بالجُمُود الفكري. واذا بالنهضة، من حيث لا يعلَمُ أصحابُها، تعود الى نفس الصدام بين الافلاطونية المحدثة (وهي الآن

(17) فلأول مرة في التاريخ الانساني تتظافر المصادفات الخارجية بصورة تقضي في نفس الوقت على الاسباب المعرفية والمادية لحضارة من الحضارات ؛

* فالقتل الجماعي للعلماء والحرق الشامل للآثار، أصاب مراكز الفكر العربي، فكاد يأتي على الأسباب المعرفية للفعل الانساني ، أعني العلوم والخبرة المتراكمة في المكتبة، وفي العقول، والصناعات النظرية.

* واكتشاف الممرات المحيطة بالعالم العربي والمُغنية عنه ممرًا ووسيطًا أصاب مراكز الانتاج العربي، فكاد يأتي على الأسباب المادية للفعل الانسان أعني الأعمال والثروة المتراكمة في الاقتصاد، وفي الأيدي، والصناعات التقنية.

فاذا أضيف الى ذلك سيطرة الاسلام العثماني والمغولي داخل العالم الاسلامي، وكلاهما عديمُ العمق الفكري نظريا وعمليا، أدركنا أسباب ما يسمى بالانحطاط الذي دام أربعة قرون (من 15 الى 18 بدخول الغايتين) هي قرون الغياب العربي من التاريخ الاسلامي.

الجرمانية) والحنيفية المحدثة (وهي الآن إضافية إليها تحديدًا)[18]، بحيث إن خاصيات الفكر العربي الراهنة ليس فيها شيءٌ واحدٌ يمكن أن يكون غير ما هو، بحكم ضرورة سد الهوة وجبر الكسر أولا، ولكون الفكر الانساني عامة صار كذلك، أعني ما وصفنا في الجدليتين الاشراقية ـ الصوفية والرشدية ـ الكلامية، ومحاولة تجاوزهما قبيل عصر الانحطاط. انها اذن بنية فكرية لا خصوصيةَ فيها لأي حضارةٍ، بفضل ما اكتمل في المرحلة العربية؛ ولعلها ملازمة للانسان، ما ظَلّ ناظرًا وعاملاً من منطلقين يُعَبِّران عن التنافس بين الذاتيْن الآلِهَةِ والمتألوهة، سواء اتحدتا بالتواصل، أو بالتفاصل. ولم تتميز الاضافةُ العربية فيها الاّ بالتحدُّد الصريح الذي وصفنا، أعني ما حَصَلَ في الجدليتَيْن، والردَّ عليهما عند ابن تيمية وابن خلدون، بوصف ذلك محقّقًا للنُّقلة من ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ المتعاليَيْن، اليهما كحادثَيْن في الطبيعة والتاريخ الفعليَيْن، وبوصف ذلك منطلقا للنهضة العربية الإسلامية.

كيف ذلك ؟ ولِمَ هذا التنافس بين الذاتين الخليفة والمستخلِف، في صيغته المتعلقة بالتنافس بين مصدرين للتشريع النظري والعملي، أعني العقلَ والنقلَ، أيا كان مصدر النقل، الآية الشريعية (المعطى الشّرعي) أو الآية الطبيعية (المعطى الطَّبْعي) القبلي النقلي أو القبلي العقلي، القبلي العملي، أو القبلي النظري ؟ ذلك أن اعتبار المُعْطى التجريبي من جنس النقل، لكونه المُعطى

(18) فاما الافلاطونية المحدثة الجرمانية فامرُها هيّنٌ، والكل يعلم ماذا تعني ؛ انها الفلسفة المستندة الى نظرية الكلي الهيجلية الماركسية المؤلّهة للتاريخ الى حدود جعله ما بعد تاريخ يؤلّه الإنسانَ الناظرَ (هيجل)، أو الانسانَ العاملَ (ماركس). وأما الحنيفية المحدثة الإضافية إليها فهي ما يعسر قبوله. ومع ذلك، فان جميع الاحياءات الدينية الآن في العالم الاسلامي، بما هي رادة على الافلاطونية المحدثة الجرمانية، لا يمكن أن تكون الا من جنسها ولو سلبا. لذلك نجد الرأسمالية الاسلامية، والاشتراكية الاسلامية الخ... وهي اذن قد ألّهت التاريخ، والبعد الدنيوي من الانسان وجعلت الدين في خدمته. وما التعالي فيها الاّ مجرد وسيلة موظّفة للدفاع عن «المافيتَيْن» اللتين اشرنا اليهما، أعني «مافية» الفقه والتصوف، «ومافية» المرتزقة والساسة المتعاضدتَيْن لبناء سلطان روحي وزماني، ينتفي فيهما حق الانسان ـ الخليفة.

الذي لا علة لكونه ما هو الاّ كونَه ما هو. وكون الانسان مدرِكًا له بحواسه، يَنْأى بالمسألة عن حصرها في المقابلة بين العقل والنقل (احدهما في الفلسفة، والثاني في الدين)، ليعيدها الى طبيعتها الحقيقية التي هي مقابلة بين العقلي القبلي (الذي هو من الانسان) والعقلي البعدي (الذي هو من غيره)، سواء كان هذا العقلي البعدي مصدرُه المعطى الشرعي أو المعطى الطبعي[19]. وهو ما يَقُدُّ الفلسفة والدينَ الى حدَّيْ الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، أعني الجدليتَيْن بطرفيْهما ووسيطَيْهما، كما بيناه في الحنيفية المحدثة والافلاطونية المحدثة، وذلك ما حدّد مضمون الرسالة. وسنقتصر تحديدا لذلك، على الحنيفية المحدثة، لكونها، كما أسلفنا الظرف المُحيطَ بكلتا التجربتين، أعني بتعقيل علوم النقل وبتنقيل علوم العقل، والحدَّ الأخيرَ لما بعدهما النقلي

---

(19) المقايسة بين السمعي والتجريبي في الفكر الديني عامةً، وبين التجربة البَصَرية الخارجية للعالم المادي والتجربة البَصيرية الباطنية للعالم الروحي عند المتصوفة والاشراق خاصة، أمرٌ معلوم لا يَحتاج الى تدليل. وما يُعترض به على المقايسة مصدرُه مغالطتان :

* الاولى، هي الزعم بان المعطى التجريبي الخارجي في متناول ايّ مجرِّب، وهو اذن قابل للتكرار، بخلاف ما يزّعم من معطى تجريبي باطني. والرد على هذه المغالطة يسير. فرجال الدين والمتصوفة والاشراقيون ينفون العموم والتكرار على الأولى، ويعتبرونها من جنس الثانية ، اذ هي لبعض الكبار من العلماء لا غير، وهي قبول لما جربه العلماء، لا الجميع.

* الثانية، هي الزعم بان المُعطى التجريبي الخارجي غنيٌّ عن الايمان، لانه بدهي ومفروض على الانسان، بخلاف ما يزّعم من معطى تجريبي باطني. والرد كذلك يسير. فجميع المعطيات الصادرة عن الحواس وليدة الاعتقاد، والفرق كمي. اذ الاعتقاد العام والذي لا يكاد يشك فيه أحدٌ يبقى اعتقادًا لا غير. والتشكيك في الوجود الخارجي ممكن، مثل التشكيك في الوجود الباطني والفرق كمي لا غير.

والمفارقة الوحيدة هي : كيف نفهم متانة هذه الحجج، وعدم فاعليتها في القبول بالمقايسة ؟ كيف نفهم هذا الرفض رغم البداهتَيْن التاليتَيْن :

* فالطبيعة العامية التي يسلِّم بها الجميع غيرُ حقيقتها التي يقول بها العلماء والفلاسفة ;

* والشريعة العامية التي يسلم بها الجميع، غير حقيقتها التي يقول بها المتصوفة والفلاسفة.

لماذا يَظُنُّ البعضُ أن وَرَاء الطبيعة العامية طبيعةً ذاتَ حقيقة موضوعية هي التي يدركُها العلماءُ، ولا يَنسب ذلك الى وهم العُلماء، مثلما يُفعل معَ الشريعةِ ذات الحقيقة الموضوعية التي يقول بها المتصوفة وراء الشريعة العامية ؟

والعقلي، وخاصة في مرحلة الفكر العربي الأخيرة بعد الانفجار الذي نتج عن فلسفة ابن سينا الدينية ودين الغزالي الفلسفي[20]. ففي الكلام الاعتزالي - بما هو وسيطٌ بين طرفيْ الشيعة والسنة ومُنقسمٌ الى حدّيْن أحدِهما متشيّع (البهشمية)، والثاني متسنّن (الأشعرية) - يُعَدُّ العقلُ والسمعُ مصدريْن من طبيعة مختلفة ؛ أولّهما متقدم على ثانيهما عند البهشمية، وثانيهما متقدم على أولهما عند الأشعرية. والمقابلةُ واضحةُ الطبيعة ؛ لانها هي عينها المقابلةُ بين منزلتَيْ الكلي عندهما. فالبهشمية القائلةُ بشَيْئية المعدوم وبأساسها في ذات الله (الحال)، أعني بشيئية الماهية قبل وجودها في الأعيان، تجعل الموجود العيني «أمرا - لا - يُمكن - أن - يكون - على - غير - ما - هو - عليه»، ما دامت ماهيتُه المتقدمة على وجوده شيئًا، وليست أمرًا خاليًا من التحديد الماهوي. ومن ثم فالسّمع الذي يبلّغ الوحيَ تابعٌ للعقل، لكون الوحي - مثل العقل - تابعًا لهذه «الشيئية»، وليس توقيفا غيرَ مسبوق بالماهية[21].

---

(20) راجع III.1 و2 وفيه يتحدد هذا الدور ثم III. 3 و4. وفيه يبرز الطابع الديني الفلسفي للفكر الانساني في عمقه الحقيقي، ويتبيّنُ أن الدين والفلسفة لا يختلفان الا بتعْبيرهما الخارجي وبشكْليهما المؤسسي، وذلك على الأقل في الحضارات التي ننتسب اليها، تحرزا عن الحضارات المجهولة.

(21) وهو معنى العدل المتقدم حتى على التوحيد كمبدأ اعتزالي. فالعدل هو عدم تناقض الارادة المشرّعة للمشيئة المُوجدة. وهو ما يقتضي الا تكون القادرية منافية للمقدورية ؛ والمقدورية هي ماهية المقدور عليه، والقادرية هي ايجادُه. التوحيدُ للموجِد من الموجودات، والعدلُ للموجودات من الموجد. وهو معنى تقديم الصادر عن الالاه، على الصادر عن الموجودات. واذن فالعدل هنا مدلولٌ وجوديٌّ، وليس سياسيًا ولا خلقيا. وهو بهذا المعنى يتضمن المبادئ الأربعة الإخرى ؛ فالتوحيد عدل من الموحِّد لكونه اعترافا بالانسان يُؤمن ويَكفرُ ؛ وعدل من الموحَّد لكونه اعترافا بالالاه، يُوجِدُ ويُعْدِمُ. والوعد والوعيد عدلٌ من الواعد مع ذاته ومع الموعود، ومن الموعود مع ذاته ومع الواعد. وعليه تتأسس الثقة بالشرع. والمنزلة بين المنزلتين عدلٌ من المنزِّل ليستقيم الوعد والوعيد. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عدلٌ من الآمر والمأمور المُسْتَأْمَر لحاجة الشرع الى سلطان سياسي ؛ وهو معنى الخلافة كمؤسسة سياسية تباشر الحكم بين الخلفاء بالمعنى العام.

والأشعرية النافية لشيئية المعدوم ولأساسها في ذات الله (الحال)، أعني النافية لشيئية الماهية قبل وجودها في الأعيان، تجعل الوجود العيني «أمرًا - توقيفيًا - يمكن - أن - يكون - على - غير - ما - هو - عليه»، ما دام غيرَ مسبوق بماهية محدّدة لطبيعته قبْل وجوده. ذلك أن الموجودات تقبل، بحسب الممكن العقلي، أن تكون على هيآت لا متناهية الاختلاف. وكونُها «هي - ما - هي» من الأمور التوقيفية التي لا تُعلم بالعقل القبلي، بل لا بد من الملاحظة البعدية، لأنها من الواقعات الوضْعية وليست من الواجبات الطبْعية[22]. ومن ثم فالسمعُ، في الشرعيات، متقدم على العقل، لكونه يُعْلمنا بالتوقيف الشرعي، والتجربةُ، في النظريات، متقدمة على العقل، لكونها تُطلعنا على التوقيف الطبْعي، الذي هو من جنس الشرعي طبيعةً، ويختلفُ عنه مصدرَ عِلْم[23].

---

(22) والواقعات الوضعية تتميز بكونها توقيفية وتحكمية. ومن أمثلة الغزالي في التهافت اختيار القطبين في العالم ، فنقاط الكرة كلها متساوية رياضيا فلم كان القطب حيث هو ؟ . وتلك هي مدعاة الحاجة الى الارادة بعد القدرة، والعلة في نفي الغائية عن الأفعال الالهية. راجع تهافت الفلاسفة الوجه الثاني من الاعتراض الأول على قدم العالم ص 104 وما بعدها وكذلك تهافت التهافت. الرد عليه، ص 41 وما بعدها.

(23) والتصوف والاشراق يعتبران المصدر هنا تجريبيا، كذلك، ولكن موضوع التجربة ليس العالم الطبيعي الخارجي، بل العالم الروحي الباطني. وهذا العالم الروحي الباطني، الرصد الروحي، لا يتعلق بباطن الشخص، بل بباطن الوجود الذي هو واحد ببعديْه الشرعي والطبعي ، راجع السهروردي، فلسفة الاشراق مقدمة المصنف الفقرة 6 ص 13.

وهكذا تعود مسألة التقدم والتأخر بين العقل والنقل الى مسألة أعمق، (بعد توسيع مفهوم النقل الى التلقي عموماً، جمعاً لتلقي الخبْر الشرعي وتلقي المعلومة الحسية[24]) هي مسألة العقلي القبلي والعقلي البعدي في الشريعة والطبيعة. فلا وجود لقبلي عقلي في علم الشريعة وعلم الطبيعة، بل لا بد من التسليم بأنهما مُعطيان أو واقعتان ؛

احداهُما مصدرها الخبرُ السمعي لتعلقها بحدث مضى (من هنا مسألة الحقيقة التاريخية وفنيات الحصول عليها)،

والأخرى مصدرها الحدْسُ الحسي اما المباشراو المُخْبَر عنه، ويعود الى الخبر السمعي (من هنا علاقة الحقيقة التجريبية، والحقيقة التاريخية، وفنيات التثبت منهما)[25].

---

(24) من هنا المقايسة بين السمعيات وطريقة التحقق منها سواء كان المسموع شرعا سماويا أو خبرا تاريخيا أيا كان، والمعلومات الحسية عامة وطريقة التحقق منها. فكلتاهما تَقَبُّلٌ لخبر من مصدر خارجي يستوجب الثقة في المُخْبِر، بعد الحذر المنهجي لتجنب الأخطاء. والتشكيك في الخبر واحدٌ سواء كان الخبر يخبرنا بادراك مباشر له، أو بخبر أخبَره به غيره، اذ حتى عندما تكون أنتَ نفسك صاحبَ المعلومة المعطاة أو المتقبَّلة، فأنت لست على يقين من صحتها الاّ بالتسليم بها، بعد الحذر المنهجي طبعا، على أنها واقعةٌ معطاة لا دليل عليها غير حَدْسِيهَا الراهن. وطبعا فالأمر يتعلق بأحداث تاريخية، وليس بما فيها من متجاوز للتاريخ. المتجاوز للتاريخ أعني الاتصال بالوسيط (جبريل) الخبر عند النبي، وهو من جنس الرصد الروحي، ويعود الى المسألة الصوفية الاشراقية، ويقيسه الغزالي، مثلا، على الملكات النادرة عند كبار الفنانين والشعراء الذين يدركون أشياء لا يُصدّق بها غيرهم، لكونها من الخوارق بهذا المعنى المتعلق بالرصد الروحي ، راجع مشكاة الأنوار ص 35 ـ 36.

(25) وبين أن هذه المقايسة تنهدم بمجرد رفض نظرية الرصد الروحي التي تمكّن من طر د المقايسة. لذلك يسعى المتصوفةُ الى جعلها أمرا كسبيّا قابلا للتعلم بالممارسة، حتى تتم المقايسة بين القابلية المبدئية لكل رصد خارجي لأن يكون من نصيبٍ أي انسان يسعى اليه، ونفس القابلية لكل رصد باطني. ولو صح هذا لصارت المطابقة بين الخبر السمعي، والمعطى الحسي من حيث طبيعة الحقيقة فيهما (التقبل) أمرًا مفروغًا منه.

كذلك كانت الاشكالية في الكلامين الوسيطين. أما في الكلامين المتطرفين على يسار الأشعرية وعلى يمين البهشمية، فان الأمر مختلف، وذلك لأنهما يرفضان هذا الفصل بين العقل والنقل، ويرجعانهما الى مصدر واحد للمعرفة. فالكلام المتأخم للأشعرية على يسارها، أعني الكلام السنّي الظاهري المغالي، يُزيل الثنائية بالصورة التالية : انه يَرُدّ السمعَ الى العقلِ ولا يقدّم أحدهمَا على الآخر، وذلك بحكم خَتْم الوحي، ونفي المقابلة بين الباطن والظاهر في الشريعة، حاصرًا السمعَ الذي لا يُردُّ الى العقل، في سمع النبي عن جبريل ، وهو يتعلق بحدوث الظاهرة الشرعية، وليس بمضمونها ونصها ، وكلاهما مُعْطَيان حاضران حضورَ المعطى الطبيعي. ان الآيات السمعية، والايات الطبيعية ليست متجاوزةً للعقل الاّ من حيثُ كونُها موجوداتٍ (لا علة للموجود الشرعي والطبعي، فكلاهما مُعطَيان). ولكنها، بعد أن صارت موجودةً، فهي آياتٌ، للعقل الانساني، بما هو انساني، القدرةُ على فهمها ، وهي غنيةٌ عن أي مصدر آخر للمعرفة. وبدون ذلك يفقد الخطاب الالهي للإنسان بآياته الشرعية والطبعية كل معنى. ولو سلمنا بالحاجة الى الوسيط، بعد وجود الرسالة والطبيعة، لأدى ذلك الى التسلسل. فاذا كان خطاب الشرع لا يُفهم مباشرة، فأحرى بخطاب الوسيط أن يكون دونه مَفْهُومية ! لذلك كان الرسول مبلّغا لرسالة مفهومة للجميع بالذات. وذلك هو العقل، سواء توجه الى مُعطى الرسالة، أو الى مُعطى الطبيعة. ومعنى ذلك أن النبي، والصدّيقين من أصحابه، والصالحين منّ العلماء والتابعين، ليسوا أيمّةً، لكونهم وسطاء في علم الشريعة التي يعجز عن علمها غيرُهم من الناس، بل هم أيمةٌ لكونهم، بسلوكهم، وأفعالهم، وبوجودهم، يمثّلون الظاهرة الشرعية نفسَها، بما هي خارقةٌ ليس لها تفسيرٌ، لكأنّهم من جنس وجود الظاهرات الطبيعية،

التي لا تفسير لها الاّ بعد قبُول وجودها المعطى[26] ! وهذه الظاهرات الشرعية تجسدت خاصة في النص القرآني (وهو المعطى الأول)، وفي سنة الرسول (وهو المعطى الثاني) وفي سنة الصحابة والتابعين والصالحين من العلماء. وكلُّها معطياتٌ موضوعية، مثل الظاهرات الطبيعية ؛ وعلمُها عقلي خالص مثلها لا بمعنى العقلي القبلي، بل بمعنى العقلي البعدي الغني عن الإمام المعصوم، والولي الموهوب. فهي تحتاج الى التحقيق المادي (المنهج التاريخي) والتحقيق المعنوي (علوم اللغة والمنطق)، المؤسسين لأنساق فهمها (علوم الشريعة الغاية عقيدة وعباداتٍ، ومعاملاتٍ). ولا فرق عندئذ بين هذه العلوم المعالجة للمعطى الشرعي، والعلوم المعالجة للمعطى الطبعي الذي يحتاج الى التحقيق المادي (المنهج التجريبي)، والتحقيق المعنوي (علوم الرياضيات والمنطق) المؤسّسين لانساق فهمها (علوم الطبيعة الغاية مذاهب، وتقنياتٍ واستغلالاتٍ). وكلا العلمين اجتهادي وتحليلي بالاستناد الى تحقيق المعطى ماديا ومعنويا. لذلك فلا نعجب من كون نموذج العلم الأسمى، في هذه الحالة، مستمدا من الفقه وأصوله.

والغريب أن هذا الكلام السنّي الظاهري يعارض نظريةَ التوقيف والتحكُّم ونفي الغائية في علم الطبع وعلم الشرع، مثل البهشمية، وخلافا للأشعرية.

---

(26) وهذه العلاقة مع الظاهرات الخُلقية النادرة لا يخلو منها عصر، وخاصة بما هي رفع الى المثال الأعلى المطلق لما يُسمّى بالعصر الذهبي في تاريخ أمة من الأمم. فلو حدّثنا اطفالنا عن مجاهدي حرب التحرير من كبار الرجالات في تاريخنا المعاصر فضلا عن الوسيط، لما صدّقونا طردًا منهم لما يشاهدونه من مباشري الامور امامهم. فهل يصدق أحدٌ ما فعله الاميرُ عبد القادر الجزائري ؟ أو عبد الكريم الخطابي ؟ أو جمال عبد الناصر ؟ وما امتازوا به من نظافة اليد ؟ وسلامة الطوية ؟ وبساطة العيش ؟ الا يعتبرون ذلك أساطير ؟ وهل لنا من تفسير لمثل هذه الأمور، اذا لم نُسلّم اولا بوجودها، خاصة وقد عاصرْنا بعضَها ؟. هذا والأمثلة التي ضربناها تتعلق ببشر ليس منهم نبي ولا صدّيق. فكيف اذا كان الامر متعلقا بنبي له ما نعلم من الصفات ومن آزروه من الصحابة الذين يشهد اثرهم التاريخي بعظمتهم التي لا جدال فيها ؟

والعلة، مع ذلك، واضحة. فالتسليم بالتوقيف والتحكّم ونفي الغائية كلها مبادئ تؤدي، عند طردها، الى وجوب الوساطة أعني الامام المعصوم والولي الموهوب، لمعرفة التوقيفي الذي يعجز العقل عنه. لذلك فان الظاهرية الحنبلية تقترب من البهشمية، اقتراب الباطنية الاسماعلية من الأشعرية، وذلك في نظريتهما في الوجود، تأسيساً لنظريتهما في المعرفة. فالحنبلية والبهشمية تشتركان في نفي التوقيف والتحكم الالهي لحاجتهما الى اثبات عقلانية السمع، ولكنهما تختلفان، لكون الأولى تعتبر العقل والسمع شيئا واحدا، والثانية تقدم العقل على السمع لفصلها بينهما. والاسماعيلية والأشعرية تشتركان في القول بالتوقيف والتحكم الالهي، لحاجتهما الى اثبات سمعانية العقل، وتختلفان لكون الأولى تعتبرهما شيئا واحدا، والثانية تقدم السمع على العقل لفصلها بينهما.

وبذلك يصبح السلّم الترتيبي لمصادر التشريع المعرفي خاضعا للعلاقات التالية، في الظرف المحيط المحدّد لغيره من ظاهرات المعرفة العقلية والنقلية، في الفكر العربي - الإسلامي المتقدم على عصر الانحطاط.

I - الفصل بين العقل والنقل للتفاضل بينهما[27] :

(1) العقل قبل الوحي : البهشمية.

(2) الوحي قبل العقل : الأشعرية.

---

(27) سبق وأشرنا الى أن الاعتزال، قبل خروج ابي هاشم وابي الحسن على أبي علي، كان متراوحا بين السنّة والشيعة، ولم يصبح بحق ذا نسق واضح الآ بعد الانفجار الذي قسّمه الى اعتزال متشيع بوضوح (البهشمية)، واعتزال متسنن بوضوح (الأشعرية)، ونقطة الفصل الواضحة هي مسألة شيئية المعدوم وأساسها في ذات الله - أعني الحال : أعني اذن، مسألة الكلي.

II - نفي الثنائية في مصدر المعرفة لعدم التفاضل بينهما[28] :

(1) العلم كله معقول شرعا وطبعا : الظاهرية الحنبلية.

(2) العلم كله موهوب شرعا وطبعا : الباطنية الاسماعيلية.

ولا غرابة عندئذ اذا كان الصدام الأقوى و التلاحم الأمتن بين I. 1. وII. 1. ، مثلما هو الشأن بين I.2.وII.2.. فتكون الأشعرية، بفضل الصدام، أقرّب

---

(28) ونفي الثنائية انتهى الى هذا التقابل، لكونه يستهدف تأسيس مبدأيْن متقابليْن :

* فالنفي الحنبلي علته الملاءمة بين نفي الامامة وخَتْم الوحي، بمعنى اكتماله، وتحقق المعطى الشرعي الذي أصبح، بعد حدوثه، غنيا عن مصدر معرفة آخر غير العقل الفطري الذي يتعامل به الانسان مع الشريعة تعامله مع الطبيعة : ختم الوحي + نفي الامامة ⇐ لم يبق الاّ العقل الفطري.

* والنفي الاسماعيلي علته الملاءمة مع اثبات الامامة وختم الوحي، بمعنى اكتمال ظاهره، وحاجة باطنه الى وسيط ذي عصمة وعلم موهوب لا يُغني عنهما العقل الفطري في الشريعة ولا في الطبيعة : ختم الوحي + اثبات الإمامة ⇐ لم يبق الاّ العلم الموهوب.

* والواقع أن العقل الفطري علمٌ موهوبٌ عند الحنابلة. لكنّه يعم الانسان، ويقْبَل الاجتهاد. والعلم الموهوبُ عند الاسماعيلية عَقْلٌ فطريٌّ. لكنه يخص الامام ولا يقبل الاجتهاد. وهكذا تعود المسألة الى الخلاف حول مفهوم الخلافة. الحنبلي يعيدها الى الانسان بما هو انسان، وهي الخلافة العامة. والإسماعيلي يعيدها الى عيسوية مطلقة، حيث تكون الخلافة محصورة في الامام المعصوم الى حد حلول الرب فيه. واذن فالعصمة والاجتهاد، كتقابل معرفي، تعود الى الامامة الخاصة المعيّنة الاهيًا، والامامة العامة المنتخَبَة اجتهاديًا. والعلة الواحدة هي التعامل مع ظاهرة ختم الوحي المتناقضة، الاّ اذا أُوّلت بمعنى نقلة الانسان من القصور والحاجة الى السمع، الى الرُشْد والاستغناء عنه. ولكن عندئذ كيف التخلص من السلطان المستند الى القوة العمياء، أو من السلطان المستند الى الايمان الأعمى ؟ وهل يمكن المفاضلة بينهما ؟ تلك هي اشكالية المسألة العملية. كما عاشها الفكر العربي. والحل الأول سنّي، والثاني شيعي. وقد سعى الأول الى الحصول على أساس الثاني (الايمان الأعمى). والثاني غنيّ عن السعي الى أساس الأول، اذ بدونه ما كان ليوجد (القوة العمياء) ، فجمعا بين الأمرين وهو ما وجدت النهضة عليه الوضع في المجتمع الاسلامي وما يعد الى الآن ام قضاياها الفكرية والسياسية. وبدون حلها لا نهضة.

مدارس السنّة الى الباطنية، ومن ثم أكثرها صداما معها، بحيث لا يكون اقترابُ الغزالي من الباطنية وحربُه عليها من الصدف؛ وتكون الحنبلية بفضل الصدام، أقرب مدارس السنّة من البهشمية وأكثرها صداما معها، بحيث لا يكون اقترابُ ابن تيمية-من البهشمية وحربُه عليها من الصدف.

لكن الصدامين والتلاحمين لا يجب أن يغالطاننا، لأنهما يقعان في بعدهما الوجودي والمعرفي، (أعني منزلة الكلي وعلمه) من منطلقَيْن متقابليْن، تمام التقابل: أحدهما واقعي، والثاني اسمي.

(1) فالبهشمية والاسماعلية واقعيتان. لكن واقعية البهشمية تجعل الكلي - شيئية المعدوم - غيرَ مُحْدَث، وغيرَ مخلوق، وغيرَ موجود، بل هو ثابت في العَدَم والقِدَم. وواقعية الاسماعلية تجعله محدثا، ومخلوقا، وموجودا قبلَ الوجود المادي، أي ان عملِيّة الخلق مضاعفةٌ أو مكرّرة: خلق للصور الكلية كأعيان صورية، ثم خلق لتعيناتها المادية.

(2) والأشعرية والحنبلية اسميتان. لكن اسمية الأشعرية تنفي كلَّ وجودٍ للكلي - لا شيئية المعدوم - وتجعلُ الخلقَ خلقًا مستمرًا للأعيان المحسوسة نفسها لِعَدم وجود الطبائع؛ بحيث لا يكاد يُوجد فاصلٌ بين الاله والعالَم، ما دام قيامُ العالَم رهين اتصال فعل الخلق. أما الاسميةُ الثانيةُ فتجعل العالَم مفعولاً للاله، منفصلاً عنه؛ ومنْ ثم فالخلق المستمر لا حاجةَ اليه. فعلم الله، ومنه القرآن، قديمٌ وهو متضمّن للاحكام المُتَقَدّمةِ على الوجود العيني المحدَث للموجودات. وهذه الأحكام أسماءُ أعيانٌ لا كليٌّ فيها.

(3) لذلك يبدو منطقيا أن تلتقيَ الاسميةُ المطلقة عند الأشاعرة مع الواقعية الاضافية عند الاسماعلية. اذ يكفي أن نُطَابق بين سلسلتيْ الخلق (الروحاني والجرماني) عند الثانية، ليصبحَ من جنس الخلق المتّصِل عند الأولى. وتلك هي نظريةُ وحدة الوجود الباطنية في التصوف المتأخر! وهو

ما يُفهمنا جمعَ ابن تيمية بين الاسماعلية والأشعرية، في ردوده على هذا التصوف، تحت اسم القدَرية الإبليسية، أو المُشْرِكية[29].

(4) ويبدو منطقيا، كذلك، أن تلتقي الاسميةُ النسبية عند الحنابلة مع الواقعية المطلقة عند البهاشمة. فيكفي أن نطابق بين أحكام الخلق (ومنها القرآن) القديمِ والأشياءِ المعدومة ليُصبح العالَم ذا وجود مستقل عن الاله، وقابلاً للعلم الموضوعي، لخضوعه الى ثبات الأحكام والأحوال أو الماهيات القديمة، والوجود المحدَث.

(5) ولا عجب، عندئذ، أن تكون البهشمية والحنبلية قريبتَيْن من الحلّ الأرسطي، بمجرد أن تقع المقايسة بين «الشيء المعدوم» «والوجود بالقوة»، وبين الاسمية النسبية وشروط المعرفة بالقياس العقلي والتجربة الحسية.

(6) ولا عجب، كذلك، أن تكون الأشعريةُ والاسماعليةُ قريبتين من الحلّ الافلاطوني، بمجرد أن تقع المقايسةُ بين عالَم المُثُل وصفات الاله وأفعاله، وبين الواقعيةِ المطلقةِ وشروطِ المعرفة بالحدس العقلي والتجربة الصوفية.

(7) وعندئذ يصبح اللقاء الصدامي بين مدارس الفكر الديني والفكر الفلسفي مدارُه ومناطُه منزلة الكلي النظري والعملي وجوديا، ومنزلة علومهما النظرية والعملية معرفيا ؛ وذلك هو المطلوب[30].

---

(29) ابن تيمية، الرد الأقوم ص 73 ـ 74.

(30) ولعل أكبر الأدلة على واقعية البهشمية والاسماعلية ما بيناه في فصلي الفارابي واخوان الصفاء والكلام الثاني والتصوف الثاني. كما أن أكبر الأدلة على اسمية الأشعرية والحنبلية هو حربُ الأشعرية على المشائية والصفوية وحرب الحنبلية الثانية (ابن تيمية) على الرشدية والاشراقية والكلام الثاني والتصوف الثاني.

IV . الدلالة الفلسفية لإشكالية العلم في الفلسفة العربية

لعل المتعجّل يرى في هذه البنى التي حددناها مجرّدَ تَرْجَمَاتٍ تقريبةٍ لمنازل الكلي في الفكر الديني بمنازله في الفكر الفلسفي. ولكنْ، فضلاً عن كون ذلك قد حدث فعلا، وبه تفاهمت المذاهبُ وتَتَاهَمَتْ وتلاَوَمَتْ، يُبيّن تعميق التحليل، بوضوحٍ، أن قابلية الترجمة نفسها ـ حتى لو سلمنا بأنها مجرّد ترجمةٍ ـ دليل قاطع على التشاكل المطلق بين منازل الكلي، بما هي مراتب المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي، والفكر الديني.

وهذا التشاكل بين منظومة منازل الكلي في الفكر الديني ومنازله في الفكر الفلسفي هو الذي يعلّل وجوبَ حدوثِ الثورة على الواقعية في مركز اللقاء وبؤرته بين منظومتَيْ الفكر، أعني الافلاطونية المحدّثة، والحنيفية المحدّثة، خلال مراوحَتِهما بين حدّيْهِمَا بالوصل والفصل، كلاّ على حدة، ثم بالمزاوجة بين حدّيْهما، وذلك عند اكتمال التشابك والتشاجن بين جديلتَيْ الفكر اللتين تعينت فيهما علةُ التَعَطُّل الذي أصاب النظرَ والعملَ، كما وصفَهُمَا ابن تيمية وابن خلدون اذ حاولا اصلاح العَطَبِ باعادة تحديد منزلة الانسان الناظر والعامل، في اضافتها الى منزلة الكلي النظري والعملي، أعني عِلْمَيْ النظر (الرياضيات والمنطق)، وعِلْمَيْ العمل (السياسات والتاريخ) وكما فهمتهما النهضة العربية الاسلامية استنادًا الى هذه المحاولة.

ولما كان تعطل النظر ناجًا عن فساد الحلقة الواصلة بين علم الطبيعة وما بعده التأسيسي المزعوم (الميتافيزيقا أو العلم اللاتاريخي)، فسادًا أوقف فعلَ العلم (الرياضيات) وعلمَ فِعْلِ العلم (المنطق)، فان الثورة الحاصلة في فعل العلم، خلال المرحلة العربية تَسْتَوْجِبُ التخلُّصَ من الميتافيزيقا المجمّدة للعلم، وتحقيق الثورة في عِلْمِ فِعْلِ العِلْمِ، أعني المنطق، وهو ما سعى اليه ابن تيمية

لِنَقْلِهِ من الواقعية الى الاسمية، وذلك بالصورة التالية : فكّ الارتباط بين النظري والوجودي، ونقل فِعْلِ العلم من عبادة الطبيعة الى السيادة عليها، لِكَوْنِهِ صار اختراعًا ووضعا لنماذج التفسير المعالجة لخبرتنا حول عادات الأشياء الطبيعية والتاريخية، ولم يبق علمًا لطَبَائِعِهَا. وتلك هي النقلة التي مكنت فكر النهضة العربية الاسلامية من الاتصال المضاعف : الاتصال بالماضي الأهلي وبالحاضر الاجنبي الذي كأن في هذه المرحلة الفكرية : الفلسفة الوضعية النظرية (كانط).

ولما كان تعطل العمل ناتجا عن فساد الحلقة الواصلة بين علم التاريخ وما بعده التأسيسي المزعوم (الميتاتاريخ أو العمل اللاتاريخي) فسادًا أوقف فِعْلَ العمل (السياسات) وعِلْمَ فِعْلِ العَمَلِ (التاريخ)، فان الثورةَ الحاصلةَ في فِعْلِ العَمَلِ، خلال المرحلة العربية تستوجب التخلُّصَ من الميتاتاريخ المجمّد للعمل، وتحقيقَ الثورة في علم فعل العمل أعني التاريخ، وهو ما سعى اليه ابن خلدون لنقله من الواقعية الى الاسمية، وذلك بالصورة التالية : فكّ الارتباط بين العملي والأكسيولوجي، ونقل فِعْلِ العمل من عبادة الشريعة الى السيادة عليها، لكَوْنِه صار اختراعًا ووضعًا للقيم، بالاضافة الى علمه الذي هو من جنس العلم النظري المخترع لنماذج التفسير المعالجة لخبرتنا حول عادات الأشياء التاريخية والطبيعية، ولم يبق علمًا لطبائعها، وتلك هي النقلة التي مكنت فكر النهضة العربية الاسلامية من الاتصال المضاعف : الاتصال بالحاضر الأهلي وبالحاضر الأجنبي الذي كان في هذه المرحلة الفكرية : الفلسفة الوضعية العملية (كونت).

ولم يبق الآ أن نقارن ثمرات هاتين الثورتين بثمرات ما هما ثورةٌ عليه، أعني الواقعية النظريةَ والعملية التي تمثل حدًا للجدليتَيْن، والاسميةَ النظرية

والعملية اللاهوتية[31] التي سيطرت عليهما، وصولا الى السلّم الاسمي المحدّد لمنزلة الكلي، بما هي منزلة الانسان غير المطابقة للواقعية، وللاسمية اللاهوتية. وهو معنى فكّ الارتباط بين النظر والطبائع الذاتية للأشياء عند ابن تيمية، وفكّ الارتباط بين العمل والقيم الذاتية للأشياء عند ابن خلدون، دون افقادهما كثافتهما الوجودية[32].

وسنرى كيف أن الموقف الواقعي الذي يبدو قد جعل الانسان مُطلقَ السيادة، عندما اعتبر عِلْمَه مطابقًا لطبائع الأشياء وعَمَلَه لِقيمها، سينتهي الى النقيض ؛ وأن الموقف الاسمي الذي يبدو قد جعل الانسانَ مُطلقَ العبادة، عندما اعتبر علمَه غيرَ مطابق لطبائع الأشياء وعملَه لقيمِها، سينتهي الى النقيض ؛ وتلك هي أهم مفارقات علاقةِ الاسمية الناسوتية بالواقعية باطلاق (وبالاسمية اللاهوتية والناسوتية المطلقة كذلك).

---

(31) كنا شرحنا المقصود بالاسمية اللاهوتية، إنّها نفي الواقعية بالاضافة الى الاله. وهي تنقلب مثل الواقعية، الى تأليه مُطلق للانسان، اذا وضعنا أن علمَ الانسان وعَمَلَه يُمكن أن يطابقا علمَ الاله وعَمله، كما تضع الجديلة الاشراقيةُ الصوفيةُ، بواسطة الاتحاد الصوفي، أو كما تضع الجديلة الرشدية الكلاميةُ بواسطة الاتصال بالعقل الفعال. لذلك فلا فرق بين الواقعية والاسمية اللاهوتية، من حيث المفعول على عِلم الانسان وعَمله، لكونهما يخرجانهما من التاريخ، ويرفعانهما الى ما بعده باطلاق. ومن ثمّ كان عدم التفريق بينهما في المعالجة.

(32) فالنظر الذي لا يُطابق طبائعَ الأشياء لا يفقد، مع ذلك، قيمتَه كنظر ،اذ أن ذلك هو النظرُ الوحيدُ الممكن للانسان، والاّ صار الاهًا نَظَرُه هو عينُ طبائع الأشياء. والعمل الذي لا يطابق قيمَ الأشياء لا يفقد، مع ذلك، قيمتَه كعمل ؛ اذ أن ذلك هو العمل الوحيد الممكن للانسان، والا صار الاهًا عَمَلُه هو عينُ قيم الأشياء. وبذلك يتميز حيّزان، أحدُهما هو ملكوت المستخلِف، والثاني مملكة الخليفة، ولا يمكن للخليفة أن يضاهي المستخلف، خلافا لما تراه الواقعية والاسمية اللاهوتية. ومع ذلك فالاسمية اللاهوتية مرحلةٌ ضرورية نحو الاسمية الناسوتية ؛ يُصبح للانسان القدرة على المبادرة والخلق النظري والعملي، دون البلوغ الى مضاهاة القدرة الالهية.

(1) فالسيادة الوهمية، في الواقعية، تستند الى الانفعالية المطلقة، في العلم والعمل، ومن ثم الى امتناع تحقيق الشرط الأساسي لطريان عهد الانسان، ذلك أن الظن بأن المعلومَ والمعمولَ من الوجود هو عينُ الوجود، بتوسط الضامن لوحدة التصوير في المادة الأولى وفي العقل المنفعل (العقل الفعال وواهب الصور)، يسلُب الانسانَ حريةَ المبادرة، باعتبار ما يعلَمُه وما يَعْمَلُه مجرّد انعكاس لما هو موجود، ويضفي على العلم والعمل الانسانيّيْن اطلاقًا وهميًا هُما خِلْوّان منه. وعدم ادراك ذلك يُغني عن السعي الفعلي لتحقيق الدنوّ الممكن من الوجود، للرضى بالسيادة الوهمية.

(2) والسيادة الفعلية في الإسمية تستند الى الفاعلية النسبية في العلم والعمل، ومن ثم الى إمكان تحقيق الشرط الأساسي لِطَرَيَان عهد الانسان، ذلك أن التسليم بأن المعلومَ والمعمولَ الانسانيّيْن ليسا عَيْنَ الوجود، وأنّهما مجرّدُ محاولةٍ انسانيةٍ لصياغةِ خِبْرَتِه عن عادات الأشياء، مع نفي الوسيط الضامن لوحدة التصوير في الوجود وفي العقل، يُعطي للانسان حريةَ المبادرة، باعتبار أن ما نَعْلَمُه ونعمَلُه ليس مجرّدَ انعكاس لما هو موجود، بل هو انشاءٌ انسانيٌ لا يَزْعَم صاحبُه له أيَّ اطلاقٍ. وادراك ذلك يُحْوِج الى السعي الفعلي لتحقيق الدنو الممكن من الوجود، والتدرج في الحصول على السيادة الفعلية.

(3) لذلك فان الموقف الأول - الواقعي والاسمي المطلق المطابق بين علم الانسان وعمله وعلم الاله وعمله - يُزيل كلَّ امكانية لادخال التاريخية في العلم والعمل لكونهما، وهميا، فوق التاريخ، أو لكون التاريخ يُعَدُّ مجرّدَ ضلالٍ وضَيَاعٍ خارجَ الحقيقة النظرية المطلقة، والقيمة العملية

المطلقة اللتين تُوجدان في ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ. وبذلك تصبح الحقيقة النظرية والقيمة العملية لا تاريخية بالطبع، ويصبح التاريخ النظري والعملي لا حقيقيًا، بل مجرد مظاهر وضلالات تبتعد عن الحقيقة (بحيث ان العلم والعمل الفلسفيين مثل السياسية المدنية، علم وعمل وهميان خارج التاريخ).

(4) وهذا يعني أن السيادةَ المطلقةَ المزعومةَ، لكونها كاذبةً، ما دام لا شيء يثبت أن ما نعلّمُه ونَعْمَلُه هو عين الطبائع والقيم الذاتية للأشياء، عدا الظن بأن الوجودَ مُنْحصِرٌ في الادراك، آلت الى ضدها. فقد أصبحت عبوديةً مطلقةً للمعرفة الأولى، أو للظنون الأولى التي يعتقد أصحابُها أنّها مطابقةٌ لعين طبائع الموجودات وقِيمها، اذ لو صح أن مثل هذا العلم والعمل موجودٌ، لكان من السخف تغييره، ولَعُدَّ مِثْلُ هذا التغيير انحطاطًا بالاضافة الى عهد ذهبي يمثله هذا العلم والعمل المطلقان، وعندئذ يُصبح كل طارئ بدعةً وابتعادًا عن الحقيقة، وينعدم الانفتاحُ الجرئ الذي نجده عند فيلسوفَيْنا في النظر والعمل والذي أصبح شعار فكر النهضة العربية الاسلامية.

(5) أما الموقف الثاني - الاسمية الناسوتية - فانه يجعل العلمَ والعملَ تاريخيّيْن بالضرورة، لكونهما يمثلان سلسلةَ الاجتهادات الانسانية النظرية والعملية، الساعية الى الادراك والتحقيق الممكنَيْن من علاقة الانسان بالمطلق، بحيث يصبحُ تاريخُ الانسان العلمي والعملي مُمثّلاً لفعاليةِ الانسان وحرية مبادرته، بما هو مشرِّع لذاته تنظيمًا لخبرته العلمية والعملية، دون مضاهاة الرب أو الخروج عليه.

(6) أما المطلق الوجودي والقيمي فهُما من المسلّمات الايمانية لكونهما من فعالية الذات الالهية المُوجدة للطبيعة والشريعة أو لنظام

الضـرورة أو الأمـر الكوني، ولنظام الحـرية أو الأمـر الشـرعي ، وهذان المطلقان يُوضَعَان دائما متعاليَيْن ومستقلَيْن عن علمنا وعملنا، لكونهما «الغاية ـ الحـد» التي يبـقى علمُنا وعملُنا، بفـضل خُضُـوعِـهِمَـا لَهـا، دائِمَيْ التطور والتحسن.

(7) وبذلك تتكوَّنُ طبـقـةٌ كثيفـةٌ من الكـائنات النظرية وتطبيقـاتها التقنية، والكائنات العملية وتطبيقاتها التربوية، فردًا وجماعةً، خلال مـحـاولاتِ الانسـان المتوالية لادراك هذين المطلقَيْن، بمعنَيَيْ الادراك ـ الشعور به والبلوغ اليه ـ نظريًا وعمليًا. وذلك هو التاريخ الانساني، بل هو الانسـان، ولا شيء غـيـره ، ان نَظَرْنَا اليـه من منطلق الانسـان؛ وهو عينُه ظهورُ المطلق للانسـان، ان نَظَرْنَا اليـه مـن منطلق الاله. وهذه العلاقـة، من منظاريْها، هي الخلافة والاستخلاف ببعديْهما النظري والعملي وهي جوهر النهضة العربية الاسلامية وجوهر ما تختلف به عن الفكر الغربي المعاصر لها والمستند الى قتل الاله وتأليه الانسان الغربي.

٧ ـ الاستخلاف النظري والعملي

وتعني علاقة الاستخلاف ببعديْها أمريْن :

(1) فالوجـود أصبح ذَا سيِّديْن، أحـدهـمـا سيـد الوجود المطلق بما فيه منزلة الانسـان الخليفة والوجود الذي هو خليفة فيه ؛ والثاني سيد الوجـود النسـبي الناتج عن فعاليتـي الانسان النظرية والعملية، بما هما علاقةٌ بالسيـد الأول والوجودِ المطلق؛ وفيه يكون الانسان ـ في الحنيـفية المحدثة ـ مُجْـتَبَى طليـقًا من الخطيئـة بالمعنى الانجـيلي المحرَّف، ومن منزلة «الكائن

الآلي، الذي تكون كل مبادراته خروجا على صانعه بالمعنى التوراتي المحرّف[33].

(2) والعبادة، بما هي خلافة، ليست عُبودية مطلقة مُفقِدة للانسان حرية المبادرة. فلا شيءَ يثبت أن ما لا نعلمه وما لا نعمله من الوجود والقيم هما بالضرورة خارجان عن منزلة الخلافة خُروجًا مطلقًا. لذلك تؤولُ العبوديةُ الى ضدها، فيصبح الانسان فاعلا علمًا وعملا، ويصبح التاريخ، رغم كون عَمَلِ الانسان وعَلْمه ليسا قيمَ الأشياء الذاتية

---

(33) وذلك هو معنى التحريف في حدّيْ الحنيفية المحدثة :

* فالتحريف الانجيلي، حسب الاسلام، هو نظرية الخطيئة التي تجعل الوجود الدنيوي أمرا شيطانيا لا تكون النجاة الآ بالتخلص منه، ولا يكون الخلاص الآ بحلول الالاه في الانسان، وقَلْبه من الوجود الدنيوي، بحيث تكون النجاة بقتل الناسوت للحفاظ على اللاهوت، وهو حل صوفي للتنافس بين الذاتيْن.

* والتحريف التوراتي، حسب الاسلام، هو نظرية المبادرة الضالة دائما. فكلما بادر الانسان نظرا أو عملا، كان ذلك خروجا على صانعه وتحدّيًا له. لذلك فالنجاة تقتضي اتصال الوحي لتجنب هذا الخروج، ولا يكون الخلاص اذن الآ بالعلاقة الأبدية بين الرب وشعبه المختار، بحيث ان الانجيلية نقلةٌ من المصير الجماعي الى المصير الفردي، ولكن المصيرَ واحدٌ : انه رفض الانسان، اما بقتله صوفيا، أو بتحويله الى دُمْيَة بيد الوحي المتصل، والعلاقة الخاصة بين الالاه والتاريخ الخاص لشعب الله المختار.

* لذلك كان نفيُ الخطيئة وختمُ الوحي وتحديدُ معنى الخلافة جوهرَ الاصلاح الديني في الحنيفية المحدثة : فالخلافة بما هي منزلة انسانية متقدمة الوجود على عصيان الشيطان، وزلة آدم والاجتباء : «وإذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئكةِ إنّي جَاعِلٌ فِي الأرْضِ خَلِيفَةً. قَالُوا أتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ. قَالَ إِنّي أعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأسْمَاءَ كُلَّهَا، ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلاَئكَةِ فَقَالَ انْبِئُونِي بِأسْمَاءِ هَؤُلاَءِ انْ كُنْتُمْ صَادِقِين * قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا الاَّ مَا عَلَّمْتَنَا انَّكَ أنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ انْبِئْهُمْ بِأسْمَائِهِمْ. فَلَمَّا أنْبَأهُمْ بِأسْمَائِهِمْ قَالَ ألَمْ أقُلْ لَكُمْ إنّي أعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأرْضِ وَأعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُون» (قرآن كريم البقرة الآيات 30 - 33).

وطبائعها، غيرَ مقصور على التحديد السلبي الذي يجعل منه ضلالاً وخروجًا عن الحقيقة المطلقة، والقيمة المطلقة. بل لقد صار كلُّ ما يبادر به الانسان ذا «براءة أصليّة» وصادرًا عن الارادة الالهية، صدورَ الخليفةِ عن المستخلِف. فحتى سفك الدماء، والفساد في الأرض أصبح الشر القليل الملازم للخلافة، بما هي الخير الجليل. ولما كانت أهمّ علامات هذه الخلافة هي الاستيلاء على العالم، وأهمّ عِللها هي التسمية (لا بمعنى الكلام، اذ أن الملائكة في حوار السجود يتكلمون، بل بمعنى الفعل النظري الممكن من السيطرة على العالم. لذلك قابلت الملائكة بين خضوعها ومبادرة الانسان !) ولما كانت الحدودُ الواضحة بين ما ينسب الى الخليفة وما ينسب الى المستخلف معدومةً، وكانت قدرة المستخلِف مطلقةً لا يمكن أن تُوصف بالعجز، صار كلُّ ما يَحْدُث في التاريخ من مبادرات الانسان ناتجًا عن منزلة الخلافة، ومُجتَبًى باجتبائها، ما لم يخرج عن مضمون الرسالة الخاتمة، بما هي الاولى بالذات، وان كانت الأخيرة بالزمان. بحيث إن نسخَ الرسالات المتقدمة ليس نسخا لما في مضمونها من مطابق للحنيفية المحدثة، بل لتحريفاتها لها، وهي تحريفاتٌ تعود الى تعْتيم مفهوم الخلافة، بردّ احد طرفيْ العلاقة الى الآخر، اما باخراج الانسان من التاريخ (التصوف الانجيلي) أو بادغام الاله فيه (شعب الله المختار التوراتي). لذلك صار التاريخ الانساني، بما هو انساني، داخلاً في الارادة الالهية، دون أن تُردّ اليه أو يُردّ اليها، وهو معنى الاستخلاف في الحنيفية المحدثة التي تجعل من الدين عينَ الفطرة، ولاشيء سواها، بحيث ان الانسان يُولد عليها، وهو مُسْلِمٌ بالطبع وكافر بالمربي.

وهذه «البراءة الأصلية» المميزة للانسان ومبادرته في النظر والعمل تخلّصنا من ضربيْ التحقيق الوهمي للميتاتاريخ : إما بنفي الانسان صوفيا

لرفعه الى الالاه، أو بنفي الالاه عنصريا وحطّه الى تاريخ أمة مختارة. ومادامت الماهيةُ والقيمةُ، موضوعَيْ النظر والعمل، من اختراع الانسان الخليفة، فإن براءتَهُمَا مُسْتَمَدَّةٌ من عدم ادعاء صاحبِهما أنهما عينُ ما عليه الوجود في ذاته، والاّ صار الانسان الاها، وانتقل من منزلة الخليفة الى منزلة المستخلف، وقيمتهما أو كثافتُهما الوجودية مستمدّةٌ من عدم حَظْرِهما الصريح في الرسالة الخاتمة وفي الطبيعة، بما هما المعطيان اللذان يجتهد الانسان للتعامل معهما بفطرته التي هي عينُ الحنيفية المحدثة، دون فصل بين الدين والتاريخ العلمي والعملي[34].

وبذلك يصبح التاريخ الانساني، بما هو اجتهاد نظري وعملي، ذا «براءة أصلية»، وقيمةٍ ذاتية تبعدُه عن الضَلاَلَيْن المكنيْن. التّألُّه الوهمي، بجعل

(34) واذن فعدم الفصل بين الدّين والتاريخ النظري واضح الشرط، اذ هو مدلول الجمع بين ختم الوحي ونفي الحاجة الى الامامة المعصومة. أما عدم الفصل بين الدين والتاريخ العملي فهو الذي يعتبره ابن خلدون مميّزا للاسلام، بالقياس الى حدثيّة التوراتي والانجيلي : «والملة الاسلامية، لما كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة [عمومها للانسان بما هو انسان وعدم توجهها الى أمة دون أمة] وحمل الكافة على دين الاسلام طوعا أو كرها، اتخذت منها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها اليهما معا. وأما ما سوى الملة الاسلامية فلم تكن دعوتهم عامةً ولا الجهاد عندهم مشروعًا الاّ في المدافعة فقط. فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك. وانما وقع الملك لمن وقع [له] منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع كما قدمناه، لانهم غيرُ مكلّفين بالتغلب على الامم كما في الملة الاسلامية، وانما هم مطلوبون باقامة دينهم في خاصتهم». (المقدمة III .33 ص 408)، ومعنى ذلك أن المسيحية لم تُصبح من جنس الخلافة الاسلامية (في الحروب الصليبية مثلا أو في حروب استرداد الأندلس) الاّ لكونها صارت متأثرة بالاسلام وساعية مثله الى اتخاذ الطابع الكوني، وفعلا فعيسى يقول «انه ما بُعث الاّ للنعاج الضالة من بني اسرائيل. أما النبوات التوراتية فهي، بالطبع، منحصرة في شعب الله المختار المزعوم.

الانسان الاها، أو بجعل الالاه انسانا. وذلك هو معنى الخلافة ببعديها النظري والعملي عند الفرد والجماعة، بما كان النظرُ والعملُ اجتهادَيْن انسانيَيْن لا متناهيَيْ التطور، لكون غايتهما - المطلق الالهي علمًا وعملاً - هي دائمًا غيرَهُمَا. فلا الانسان يمكن أن يصير الاها. ولا الالاه يمكن أن يصير انسانا. والواسطة بينهما، أعني الطبيعة والشريعة، بما هما خطاب الالاه الموجه الى الانسان، والنظر والعمل بما هما جواب الانسان على خطاب الالاه وعبادته له، أصبحا مثّلَيْن لحدّيْ علاقة الاستخلاف : الطبيعة والشريعة (الخاتمة والفاتحة) من الالاه الى الانسان؛ النظر بما هو عبادة، والعمل بما هو عبادة من الانسان الى الالاه.

من هنا يُصبح التاريخ العلمي (الرياضيات والمنطق، وما دونهما من العلوم النظرية التابعة لهما)، والتاريخ العملي (السياسيات والتاريخ، وما دونهما من العلوم العملية التابعة لهما) جوهرَ هذه العلاقة وتحققها. ولهما اذن كثافةٌ وجوديةٌ ذاتيةٌ؛ فلا يمكن، من ثم وصفُهما بالضلاَلَةِ والضّيَاع أو بالخطيئة خارجَ الارادة الالاهية الدينية، أو المشيئية الالاهية الكونية، أي خارجَ مملكة الحرية والتكليف، ومملكة الضرورة والإلجاء.

وقد أصبح موضوعُ التاريخ العلمي النسيجَ المتكاثفَ الناتجَ عن تراكم الانشاءات الوضعية النظرية، لصياغة التجربة الاجتهادية الانسانية حول سلوك الظاهرات الطبيعية والانسانية، أعني لفهم خطابي الالاه (الطبيعة والشريعة)، والتعامل معهما بالفكر وباليد؛ وأصبح موضوعُ التاريخ العملي النسيجَ المتكاثفَ الناتجَ عن تراكم الانشاءات الوضعية العملية، لصياغة التجربة الاجتهادية الانسانية حول تقويم الانسان للظاهرات الانسانية والطبيعية، أعني

لفهم خطابي الاله (الشريعة والطبيعة) والتعامل معهما بالارادة واليد[35].
ومجموعُ النسيجَيْن، فعاليةً ونتائجَ، هو الوجودُ الانساني، بما هو حضارةٌ وعمرانٌ واجتماعٌ. ولا غرابة، عندئذ، أن يقتضي مفهومُ الخلافة بهذا المعنى ختمَ الوحي وتعميمَه على الانسان كانسان. اذ لو بَقِي الوحيُ متّصلاً لأصبحت الخلافةُ من جنس «التسيير عن بعد» للكائنات الآلية، ولكان الامامُ المعصومُ والولي الموهوبُ والفيلسوفُ الملكُ الأسلاكَ الناقلةَ، في لعبة هي الى الدمى المتحركة أقربُ منها الى وصف التاريخ الانساني. لذلك كان ختمُ الوحي مصيبتهم الكبرى ! وبذلك يتبين أن

---

(35) وهذه التجربة ليس لها موضوعٌ من خارج، بل موضوعُها هو ذاتُها بعد أن تُوجِدَها. فالنشاط الانساني النظري والعملي يتألف كل منهما من بعديْن احدهما يوجد موضوعَه ويخترعه، والثاني يعودُ عليْه لِيَعْلَمه. فالنشاط النظري، بما هو خالق لموضوعه هو الرياضيات الخالصة والمطبّقة، وبما هو عائد عليه ليعلّمه هو المنطق الخالص والمطبّق. والنشاط العملي، بما هو خالق لموضوعه، هو السياسيات أو الاجتماع الخالص والمطبّق، وبما هو عائدٌ عليه ليعلّمه هو التاريخ الخالص والمطبق. وهذان النشاطان، ببعديْهما وبتطبيقاتهما، يمثّلان نسيجَ الوجود الانساني التاريخي فردًا وجماعةً. وليس لهذه الأنشطة موضوعٌ ليسَ هو من جنسهما، بل هما عينُ موضوعهما. فليس موضوع النظر الموجود الطبيعي، بما هو طبيعي، بل هو المخترعات الوضعية التي ينمذج بها الانسان ما يمكّنه نشاطُه من ملاحظته، من عادات الظاهرات الطبيعية والانسانية. وذلك هو معنى التجربة العلمية وشروط صحتها حول ظاهرة من الظاهرات. كما أن موضوع العمل ليس الموجود الخلقي في ذاته، بما هو خلقي، بل هو المخترعات الوضعية التي ينمذج بها الانسان ما يمكّنه نشاطُه من ملاحظته من عادات الظاهرة الانسانية والطبيعية. وذلك هو معنى التاريخ العلمي و شروط صحته حول ظاهرة من الظاهرات. ومجملُ القول وفصلُه أن الانسان لا يعلم من الأشياء الاّ ما صنع منها نظرا، ولا يعمل من القيم الاّ ما صنعَ منها عملاً ، فيكون الموضوع الوحيدُ لِعِلْمِه وعَمَلِه هو علمه وعمله بوصفهما عبادة من الخليفة (الانسان) للمستخلف (اللّه) ، وذلك هو معنى عدم الفصل بين الدين والوجود التاريخي في الملة الاسلامية.

العلم المطلق المزعوم ليس الاّ نفيًا فعليًا لسلطان الانسان الفعلي، واثباتا وهميا لسلطان الانسان الوهمي، وأن العلم النسبي هو السلطان الفعلي الذي للانسان. وكذلك الشأن في العمل. ذلك أن الاطلاق في العلم والعمل، رغم كونه كاذبًا ووهميًا، يُطْلِقُ علمًا وعملاً معيَّنَيْن، ويعتبر كلَّ ما عداهما ضَلاَلاً، خارجَ الحقيقة والقيمة في ذاتهما؛ فيكون التاريخ العلمي والعملي ضَلاَلاً وضَيَاعًا، وابتعادا عن الحقيقة والقيمة. أما التَّنْسِيبُ، فإنه يجعل التاريخَ العلميَ والعمليَ سعيًا اجتهاديًا نحو الحقيقة والقيمة، ولا يضفي الاطلاقَ على أيٍّ من مراحله، فيجتمعُ له، من جهوده المتواصلة، قدرٌ كَافٍ من التحقيق الفعلي للعلم والعمل، المتجاوزَيْن لجمود الاطلاق الوهمي.

ولا عجب عندئذ اذا وصف ابن تيمية وابن خلدون أصحابَ الجدليتَيْن، بالتكبُّر، والنِّفاق، والجهل والكفر بالالاه والانسان معا؛

* فهم متكبرون، لظنهم أن الوجود منحصر في الادراك؛

* وهم منافقون، لكونهم لا يصرحون بذلك، الاّ اذا فضحتهم شطحات بعض الصوفية.

* وهم جاهلون، لظنهم أن ظنُونَهم هي طبائعُ الأشياء وقِيَمُهَا الذاتية، وليست مجرّد اجتهادات نظرية وعملية.

* وهم كافرون، أي ناكرون للحقيقة المتمثلة في استحالة المطابقة بين الرب والمربوب.

فكيف نفهم هذا الانقلاب العجيب الى الضدّين في الحالتَيْن؛ فموقفُ السيادة المطلقة، في الواقعية النظرية والعملية، يصبحُ عبوديةً مطلقةً. وموقف العبودية المطلقة، في الاسمية النظرية والعملية، يُصبح سيادةً مطلقة؟ ان السيادةَ المطلقة عند الواقعيين - وهي وهميةٌ - تعودُ الى القول بانحصار الوجود في الادراك، لكون الادراك الانساني بلغ ذروةَ الاتصال بالادراك الالهي، فضاهاه، فصار الخليفة عينَ المستخلِف!

والعبادية المطلقة عند الاسميين - وهي حقيقةٌ - تعودُ الى نفي حصر الوجود في الادراك، لكون الادراك الانساني، مَهْمَا سما لن يُضاهِيَ الادراكَ الالهي، ولن يصير الخليفةُ المستخلِف. فيكون الادراك المظنون مُطابقا للوجود (لكونه مطابقا للادراك الالهي)، في الحالة الأولى، بديلا عن الوجود ومعطّلا، من ثم، لمحاولات تجاوز الادراك، الى المدرَك، والذات، الى الوجود. أما في الحالة الثانية، فان الادراك المغايرَ للوجود (لكونه غيرَ مطابقٍ للادراك الالهي)، لا يمكن أن يُصبح بديلاً عنه، فلا تتعطل، من ثم، محاولاتُ تجاوز الادراك، الى المدرَك، والذات، الى الوجود.

فلا عجب عندئذ اذا أوقفَ الانغلاقُ فعاليّتَيْ النظر والعمل عند الحدود التي اعتبرها حقيقةً مطلقةً، ختَمَ بها العلمَ والعملَ. وما فَتْحُ الوحي الشكلي، بعد ختمه المضموني، الاّ لاضفاء السلطة الروحية على هذا التجميد الفعلي للنظر والعمل في الجديلتَيْن. ولا عجب اذا حرّر الخروجُ من الادراك هذه الفعالية، فَأنْتَجَ نسيجَيْ التاريخ الانساني النظري وتطبيقاته، والعملي وتطبيقاته، أعني الرياضيات والمنطق وتطبيقاتهما في العلوم التابعة لهما وثمراتها التقنية، والسياسيات والتاريخ وتطبيقاتهما في العلوم التابعة لهما، وثمراتها التربوية.

وهكذا يكون نشاطُ الانسان العلمي والعملي، من المنظور الاسمي، أمرًا من إبداع الانسان، بل هما هو، بما هو يتعين تاريخيا، كحصيلة لفعله الشخصي والجماعي. فهذه الطبقات المتراكمةُ من الانشاءات العلمية والعملية هي الانسان، بما هو اكتساب لذاته، خلال خلافته؛ اذ ليس الانسان الاّ هذا النسيج الذي يتكاثفُ بالتدريج، خلال التاريخ النظري والعملي، بما هو صيرورةٌ للعمران البشري والاجتماع الانساني، في اطارٍ لا يمكن أن يَخْرُجَ عن حَيِّزَيْ الفعالية المتعالية، أعني حيِّزَ الضرورة أو الأمر الكوني، وحيِّزَ

الحرّية أو الأمر الشرعي، بلغة الحراني ،وذلك هو معنى الاستخلاف، وهو المطلوب بيانه.

ولعل أفضلَ ما انتهى به هذا البحث هو بنية منازل الكلي، كما تحددت في التنافس بين الذاتيْن الالهية والانسانية، من خلال عرض المذاهب الفكرية الدينية والفلسفية لهذه العلاقة. فالنقاش الدائر حول منزلة العلوم النظرية والعملية أساسُه الموحّد لجميع عناصره والمبرز لطبيعته العميقة هو منزلة الكلي الواقعية والاسمية، وما بينهما من وسائطَ تتحدّد بالصورة التالية (وهي جوهر حركية التاريخ الفلسفي العربي) :

(1) فالواقعية، يمكن أن تكون مطلقة، حيث يتقدم المعقول على العقل عند الالاه والانسان ، فيكون الالاه كالانسان، منفعلا بمعلومه وبمعموله ؛

(2) وقد تكون اضافيةً الى الانسان فقط، حيث يكون العقلُ الالهيّ مُتقدّمًا على المعقول ومُبْدِعًا له ؛ وهي اذن اسميةٌ اضافيةٌ الى الالاه فقط ؛

(3) ويقابل (2ʹ) الواقعيةُ الاضافيةُ الى الالاه التي هي اسميةٌ اضافيةٌ الى الانسان، حيث تكونُ أفعالُ الانسان النظريةُ والعمليةُ من ابداعه، وليستْ من ابداع الالاه ، والاّ صار مسيّرًا ومَجبورًا، لا مخيّرًا ومُكلّفًا.

(4) ويقابل (1ʹ) أخيرًا الاسميةُ المطلقة حيثُ يزولُ تقدمُ المعلوم والمعمول على العقل عند الالاه وعند الانسان. وهذا يعني أن الالاه، هو بدوره، من صنع العقل الانساني، كما أن الانسان من صُنع العقل الالهي. فلا يوجد أحدُهما فعلاً الاّ اذ ثَبَتَ أنّ الآخرَ مُجَرّدٌ فكرةٍ في ذهنه. وهو ما ينتهي الى تأنيس الالاه، ثم تأليه الانسان، ؛ ثم قَتْلِهما، والعودة الى الوضعية الأولى، أعني الواقعية المطلقة، حيث تصبح الذاتان مجردٌ انعكاس مُنْفَعِلٍ للحتميات الخارجية العمياء وهذا هو منطق التاريخ الغربي المعاصر بوصفه

ولعل هذا هو المآل الذي صار اليه الفكر الانساني، بمفعول الافلاطونية المحدثة، والتوراتية المحدثة الجرمانية التي تعيشُ الآن أفولَها، وعودةَ الانسان الى الوضعيتَيْن الوُسْطَيَيْن أعني (2) و (3) : وأولاهُمَا أشعريةٌ، والثانية بَهْشَمِيةٌ. ومن الأولى كانت المحاولةُ المغربية، ومن الثانية المحاولة الحرّانية[36]. وهما محاولتان تبرزان فوق الجديلتين بروز الصُّورة على أرْضِيَتِها، فتمثّلان عملية التنوير والتثوير الدائبة، ذهابا من النظري الى التحرير الرّوحي والخلقي، أو ذهابًا من العمَلي الى التحرير العقلي والسياسي.

وما لم نفهم محاولةَ ابن تيمية وابن خلدون هذا الفهمَ يبقى الفكر العربي، منذ النهضة، فكرًا عديمَ العمق الفلسفي، وحبيسَ الحاجَات الآزفة لخدمةِ اليَوْميّ من متطلبات الانفعال الدائم : اذ لا وُجودَ لأمةٍ فاعِلَةٍ، وهي عديمة السَّند «الفلسفي - الديني» العميق الذي من جنس ما حاولنا تحديده، في هذه المحاولة[37].

---

(36) ومعنى ذلك أن أهمَّ حدث في تاريخ الفكر العربي هو قطيعةُ ابن ابي علي وربيبه مع الكلام الاعتزالي الوسيط المتردد بين الحلين السنّي والشيعي، لمسألتي النظر والعمل : وذلك لأنهما صاغا، صياغة صريحة ونسقية، مسألة المنزلة المنسوبة الى الكلي النظري والعملي، بصورة جعلت الما بعد الفلسفي والمابعد الديني يصبحان قابلين للقاء الصدامي كما وصفنا، وبصورة جعلت المرحلة العربية من الفكر الانساني تصبح النموذجَ الذي لا محيد عنه في كل انبعاثات الفكر الإنساني : أعني المزيج الافلاطوني المحدث والحنيفي المحدث الذي وصفنا في الجديلتَيْن، ومحاولتَيْ تجاوزه المغربية والحرانية (أعني محاولتي ابن خلدون وابن تيمية).

(37) ذلك أن هذين الفيلسوفين بوصفهما غاية ما قبل الانحطاط وبداية ما بعده، مثلا الجسر الذي جعل جبر الكسر في الفكر العربي الاسلامي جبرًا فلسفيا كلاميًا يكون ممكنا على أسس عميقة هي أعمق ما في الفكر الفلسفي انطولوجيا وابستمولوجيا. كما انهما بفعل هذا الجبر جعلا الربط بالفكر الغربي المعاصر لنا يصبح ممكنا : ذلك أنّ بنية الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة وبنية لقائهما الصدامي هي المحدد الرئيسي اليوم لفكر الغرب تحديدها للفكر الانساني منذ نشأة نسقيه الحدّين في الفلسفة ونسقيه الحدين في الدين ومنذ اللقاء الصدامي بين المتجاوزين لهذا التقابل اعني افلوطين فلسفيا والنبيء محمد (صلعم) دينيا.

الفهـــارس

ثبت الآيات القرآنية بحسب ترتيب
المصحف الشريف

السـورة	الآيـة	صفحات ورودها
البقرة	30	960.935
البقرة	33.30	1039.960
البقرة	125	75.18
آل عمران	95.67	75.18
النساء	125	75.18
الانعام	161.79	75.18
الانعام	91	678
الأعراف	40	66
الأعراف	172	949
يونس	105	75.18
الرعد	17	678
ابراهيم	32	960
ابراهيم	33	960
النحل	123.120	75.18
الاسراء	93.90	76
الكهف	110	66
مريم	93	510
الحج	31	75.18
النور	35	418
الفرقان	2	678
الـروم	30	75.18
يس	39	678
فاطر	41.40	365
الزمر	67.66	365
فصلت	10	678
الزخرف	32	924
الجاثية	12	960
الجاثية	13	960
البيّنة	5	--

ثبت المصادر والمراجع

لما كان تحديد منزلة الكلي في الفلسفة العربية ونتائجها النظرية والعملية، لا يتم الآ بالاضافة الى المنزلة التي حددتها الفلسفة اليونانية كبداية (أفلوطين وبرقلس بفضل أثولوجيا و' ' ير المحض)، وكغاية (أفلاطون وأرسطو)، والى المنزلة التي حددها الكلام كبداية وكغاية، فان المصادر ستكون عربية ويونانية فلسفية وكلامية.

وعلى كل، «فالأعمال - المصادر» الأساسية قد مثلت موضوعات بالعين لفصول الرسالة، بحيث تحدّد المصدرٌ وكأنه نص يشرح في فصل يخصه، لتحديد منزلة الكلي بكل الدقة اللازمة - وسنورد المصادر والمراجع بالصورة التالية : المصادر والمراجع العربية، ثم المصادر اليونانية، والمراجع الأجنبية (وكل ما لم تقع الإحالة عليه في هذه الدراسة فقد تمت الاحالة عليه في لاحقتها المتعلقة باصلاح العقل في الفلسفة العربية التي كانت في الأصل الجزء الثاني من الرسالة).

I - المصـــادر العربيـــة

- اخـــوان الصفـــاء،

1 * رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء
تقديم بطرس البستاني، دار صادر بيروت (غ.م).

2 * الرسالة الجامعة
تحقيق د. مصطفى غالب، دار الأندلس بيروت 1984.

- الأشعـري، أبو الحســن،

3 * مقالات الاسلاميين،
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد دار القلم 1985 (ط.2.)

- ابن تيمية، تقي الدين،

4 * الحسنة والسيئة، تقديم محمد جميل غازي،
دار الكتب العلمية بيروت (غ.م).

5 * العبودية،
دار الكتب العلمية بيروت 1981

6 * درء تعار العقل والنقل،
تحقيق محمد رشاد سالم مطبعة دار الكتب (م.ت.ت) القاهرة 1971.

7 * الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم،
تحقيق محمد حامد الفقير، طبعة نصيف جدة 149.

8 * الرد على المنطقين،
تقـديم السـيد سليـمـان الندوي دار المعـرفـة بيـروت (بنمـبي 1368 هجرية).

9 * الفتاوي، المجلد XI :
المكتب التعليمي السعودي بالمغرب الرباط (غ.م.).

10 ,* الفرقان بين الحق والباطل،
تقديم الشيخ حسن يوسف غزال داراحياء العلوم بيروت 1987.

- ابن حـــزم،

11 * رسائل ابن حزم،
تحقيق احسان رشيد عباس، مكتبة العروبة القاهرة 1960.

12 * تلخيص ابطال القياس والاستحسان والتقليد والتعليل،
تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق 1960.

- ابن خلدون، عبد الرحمان،

13 * لباب المحصل،
تحقيق الأب لوسيانو روبيو، تطوان دار الطباعة المغربية 1952.

14 * المقدمـــة،
دار الكتاب اللبناني بيروت 1967 (ط ، 3).

15 * شفاء السائل لتهذيب المسائل،
اعادة نشر ابو يعرب المرزوقي الدار العربية للكتاب تونس 1992.

- ابن رشد، ابو الوليـــد،

16 * تفسير ما بعد الطبيعة،
تحقيق الأب بويج، دار المشرق بيروت 1973.

17 * تهافت التهافت،
تحقيق الأب بويج، دار المشرق بيروت 1987 (ط.2).

18 * الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،
تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية القاهرة 1968 (ط.3).

19 * فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،
تقديم البارنصري نادر دار المشرق بيروت 1973 (ط. 3)

- ابن عربـــي،

20 * الرسائل دار احياء التراث (حيدر أباد الدكن 1361 هجرية).
- كتاب الألف،
- كتاب الأزل،
- رسالة الشيخ الى الامام الرازي،
- كتاب الجلال،

- ابن سبعين، عبد الحق،

21 * كتاب الاحاطة،
تحقيق عبد الرحمان بدوي، معهد الدراسات الاسلامية مدريد المجلد 1 و 2 - 1957.

- ابن سينا، أبو علي،

22 * النجاة
نشر محمد محي الدين صبري الكردي، القاهرة 1988 (ط.2).

23 * الشفاء،
تحقيق قنواني وزايد، القاهرة 1960.

- الباقلاني، الامام القاضي أبو بكر،

24 * كتاب التمهيد،
تحقيق الأب رتشرد مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية بيروت 1957.

- البغدادي، عبد القاهر،

25 * الفرق بين الفرق،
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد دار المعرفة بيروت (غ.م).

26 * كتاب أصول الدين،
لجنة تحقيق التراث دار الآفاق الجديدة بيروت 1981.

- التلمساني،

27 * شرح منازل السائرين الى الحق المبين للهروي،
تحقيق الأستاذ عبد الحفيظ منصور دار التركي للنشر تونس 1989.

28 * شرح مواقف النفري،
تحقيق بول نويا. ورد في Bulletin d'études orientales; T,XXX année 1988 p. 127-145.

- الرازي فخر الدين،

29 * لوامعُ البينات في شرحُ أسماء الله تعالى نعّالى والصفات.
تحقيق طه عبد الرؤوف سعد دار الكتاب العربي بيروت 1984.

30 * مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر،
تحقيق د. فتح الله خليف دار المشرق بيروت 1966.

- الكرماني،

31 * راحة العقل،
تحقيق د. مصطفى غالب دار الأندلس بيروت 1983 (ط.2)

- الكندي، اسحق،

32* رسائل الكندي الفلسفية (رسالة الفلسفة الأولى)،
تحقيق أبي ريدة، دار الفكر العربي مطبعة الاعتماد القاهرة 1950.

- مجهول،

33 * المثل العقلية الافلاطونية،
تحقيق عبد الرحمان بدوي وكالة المطبوعات الكويت دار القلم بيروت (غ.م.).

- الغزالي، أبو حامد،

34 - الأجوبة الغزالية، في المسائل الأخروية أو المضنون الصغير
دار الكتب العلمية بيروت 1986.

35 * احياء علوم الدين،
دار الكتب العلمية بيروت 1986.

36 * تهافت الفلاسفة،
تحقيق سليمان دنيا دار المعارف القاهرة 1966 (ط.4.).

37 * مشكاة الأنوار،
دار الكتب العلمية بيروت 1986.

38 * المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال،
دار الكتب العلمية بيروت 1988.

39 * مقاصد الفلاسفة،
نشر الشيخ محي الدين صبري الكردي مطبعة السعادة مصر (غ.م.).

40 * فضائح الباطنية،
تحقيق عبد الرحمان بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية الكويت (غ.م.).

41 * القسطاس المستقيم،
تحقيق فكتور شلحت، المطبعة الكاتوليكية بيروت 1959.

- الفارابـــــي،

41 * احصاء العلوم،
دار الفكر العربي مطبعة الاعتماد مصر (غ.م.).

42 * آراء أهل المدينة الفاضلة،
تحقيق يوسف كرم وجمع من الأساتذة اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع بيروت 1980.

43 * تحصيل السعادة،
تحقيق جعفر آل يس دار الأندلس بيروت 1987.

44 * الجمع بين رأيي الحكيمين،
تحقيق البار نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1960.

45 * كتاب الحروف،
تحقيق الأستاذ محسن مهدي دار المشرق بيروت 1986.

46 * رسالة في العقل،
تحقيق الأب بويج، دار المشرق، بيروت 1986.

47 * السياسة المدنية الملقب بمبادئ الوجودات،
تحقيق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1964.

- السهروردي شهاب الدين،

48 * فلسفة الاشراق،

49 * الغربة الغر بية، وكلاهما ورد في CORBIN, H, د-uvres philoso-phiques et mystiques de Sohrawardi, Téhéran, Paris 1952.

- الشيرازي المولى صدر الدين،

50 * المشاعـــر،
نشر CORBIN, H le livre des pénétrations métaphysiques Verdur Paris 1986.

- الهمذاني، القاضي عبد الجبار،

51 * شرح الأصول الخمسة،
تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان مطبعة وهبة القاهرة 1965.

II - المراجع العربية

- ابن الأزرق،

52 * بدائع السلك في طبائع الملك،
تحقيق د. محمد عبد الكريم الدار العربية للكتاب تونس (غ.م.).

- ابن خلدون، عبد الرحمان،

53 * المقدمـــــة،
الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1984.

- ابن طفيـــل،

54 * حي بن يقظان،
دار المشرق بيروت 1968 (ط. 2.).

- ابن المطهر الحلي الشيعي،

55 * منهاج الكرامة في معرفة الامامة،
تحقيق محمد رشاد سالم مكتبة خياط بيروت 1962.

- ابن منظـــور،

56 * لسان العرب،
اعداد يوسف خياط، دار لسان العرب بيروت (غ.م.).

- ابن قتيبة، الدينوري،

57 * تأويل مشكل القرآن،
تحقيق الأستاذ أحمد صفر دار الكتب العلمية بيروت 1978.

58 * تفسير غريب القرآن،
تحقيق الأستاذ أحمد صفر دار الكتب العلمية بيروت 1978.

59 * تأويل مختلف الحديث،
تحقيق فرج الله زكي الكردي مطبعة كردستان العلمية القاهرة 1326 هجرية.

- ابن قيم الجوزيـــة،

60 * كتاب الروح،
تحقيق الشيخ عارف الحاج، دار احياء العلوم بيروت 1988.

- ابن قرة، ابراهيم،

61 * حركات الشمس، حيدر أباد الدكن 1947.

62 * مقالة التحليل والتركيب،
حيدر أباد الدكن 1947.

- ابن شهيد الأندلسي،

63 * رسالة التوابع والزوابع،
تحقيق بطرس البستاني دار بوسلامة للطباعة تونس (غ.م.).

- ابن الهيثم، الحسن،

64 * رسالة المتوازيات ، شرح مصادرة اقليدس في الأصول،
تتحقيق خليل جاويش ، في نظرية المتوازيات في الهندسة الاسلامية
ص 85 ـ 133 بيت الحكمة قرطاج 1988.

65 * كتاب المناظر، (الجزء الأول).
تحقيق عبد الحميد صبرة، السلسلة التراثية 4 الكويت 982.

- أبو العلاء المعري،

66 * رسالة الغفران،
دار صادر بيروت (غ.م.).

- أبو ريان، محمد علي،

67 * أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي،
دار المعرفة الجامعية الاسكندرية 1987.

- بدوي، عبد الرحمان،

68 * الافلاطونية المحدثة العربية،
وكالة المطبوعات الكويت 1977.

69 * ابن خلدون وأرسطو،
أعمال مهرجان ابن خلدون المركز القومي للبحوث الاجتماعية
والجنائية القاهرة 1962 ص 152 ـ 162.

70 * مذاهب الاسلاميين،
دار العلم للملايين بيروت 1971 (ط.2.).

71 * مؤلفات ابن خلدون،
الدار العربية للكتاب، تونس ليبيا 1979.

72 * شخصيات قلقة في الاسلام (ترجمة)،
النهضة المصرية القاهرة 1946.

- الجابري، محمد عابد،

73 * بنية العقل العربي،
مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1987.

74 * العصبية والدولة.
دار الطليعة بيروت 1982. (ط.3.).

- الجرجانـــي،

75 * التعريفـــات،
مكتبة لبنان (طبعة جديدة) 1985.

- الخيامي، عمر،

76 * الرسائل الجبرية،
تحقيق رشدي راشد، جامعة حلب معهد التراث العلمي العربي 1981.

77 * شرح ما أشكل من مصادرات اقليدس،
تحقيق عبد الحميد صبرة دار المعارف الاسكندرية 1961.

- رشـدي راشـد،

78 * تاريخ الرياضيات العربية (ترجمة د. حسين زين الدين)، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1989.

- الكافيجـــي،

79 * المختصر في علم التاريخ عند المسلمين،
ضمن علم التاريخ عند المسلمين لفرانز روزنتال، ترجمة أحمد صالح العلي (ص 317 ـ 370) مكتبة المثنى، بغداد 1963.

- المرزوقي، أبو يعرب (ترجمة)

80 * مصادر الفلسفة العربية لبيار دوهام، بيت الحكمة قرطاج 1989.
- نظيف مصطفى بك،

81 * الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه،
مطبعة نوري مصر 1942.

- النسفي، أبو مطيع مكحول،

82 * الرد على أهل البدع والأهواء الضالة، المضلة، تحقيق ماري برنار، ورد في : ص126-39/.Anales Islamologiques TXVI; 1980

- النشار، علي سامي،

83 * مناهج البحث عند مفكري الاسلام،
دار النهضة العربية بيروت 1984.

- صبحي أحمد محمود،
84 * المعتزلـــة،
الثقافة الجامعية، الاسكندرية 1982.

- العاملي، بهاء الدين،

85 * الأعمال الرياضية الكاملة،
تحقيق جلال شوقي دار المشرق بيروت 1981.

- الفاسي، أبو غـازي،

86 * بغيه الطلاب،
تحقيق الأستاذ محمد سويسي معهد تاريخ العلوم العربية جامعة حلب 1983.

- فرفوريـــوس،

87 * ايساغوجي،
نقل الاهواني، دار احياء الكتب العربية القاهرة 1952.

- القلهاتي، الأزدي،

88 * الكشف والبيان (كتاب الفرق الاسلامية منه)،
تحقيق الأستاذ محمد عبد الجليل، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية تونس 1984.

- السموال، المغربي،

81 * الباهر في الجبر،
تحقيق صلاح أحمد ورشدي راشد جامعة دمشق 1972.

- الشكعة، مصطفى،

90 * الأيمة الأربعة،
دار الكتاب اللبناني بيروت 1983.

- الشهرستاني،

91 * نهاية الاقدام في علم الكلام،
نشرة ألفرد جيوم (غ.م.).

92 * الملل والنحل،
نشر محمود توفيق، مطبعة حجازي القاهرة 1949.

- الهمذاني، بديع الزمان،

93 * المقامات،
شرح الشيخ محمد عبده، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1889.

- الوردي، علي،

94 * منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته،
الشركة التونسية للتوزيع تونس 1988.

III ـ المصادر اليونانية * في الترجمة الفرنسية

- ARISTOTE

95 * Analytique, (premiers),
Trad. Tricot Vrin, Paris 1971.

96 * Analytique (seconds),
Trad. Tricot, Vrin, Paris 1970.

97 * Catégories,
Trad. Tricot, Vrin Paris 1969.

98 * De l'interprétation,
Trad. Tricot, Vrin, Paris 1969.

99 * De l'Ame,
Trad. Tricot, Vrin, Paris 1972.

100 * Du ciel,
Trad. P. Morau, Belles lettres, Paris 1969.

101 * Ethique à Nichomaque,
Trad. Tricot,Vrin Paris 1972.

102 * Les économiques, Trad. Tricot, Vrin, Paris 1958.

103 * La métaphysique,
Trad. Tricot, Vrin, Paris 1970.

104 * Les refutations sophistiques,
Trad. tricot, Vrin, Paris 1969.

105 * Physique,
Trad. H. Garteron, Belles lettres, Paris 1973.

106 * Politique,
Trad. Tricot, Vrin Paris 1970.

107 * Topiques,
Trad. Tricot, Vrin, Paris 1974.

- PLATON

108 * Critias,
Trad. Albert Rivaud, B.L. Paris 1970.

109 * Le cratyle,
Trad. Louis Meridier, B.L. Paris 1969.

110 * Lois,
Trad. E. des Places, B.L., Paris 1976.

111 * Parménide,
Trad. A. Dies, B.L. Paris 1974.

112 * Philèbe,
Trad. A. Dies, B.L., Paris 1978.

113 * République,
Trad. Léon ROBIN, Gallimard, Paris 1950.

114 * Phédon
Trad. L. ROBIN, B.L. Paris 1978.

115 * Sophiste,
Trad. A. Dies, B.L., Paris 1976.

116 * Théétete,
Trad. Albert RIVAUD, B.L. Paris 1970.

117 * Timée,
Trad. Albert RIVAUD, B.L. Paris 1970.

- PLOTIN

118 * Emméades,
Trad. E. BREHIER, B.L. Paris 1936.

- PROCLUS

119 * Eléments de Théologie,
Trad. J. TROUILLARD,
A. Montaigne, Paris 1965.

IV ـ مراجع أجنبية

- ANAWATI, G.C.

120 * Le néoplatonisme dans la pensée musulmane : état actuel des recherches, in Accademia Nazionale dei lincei Anno CCCLXXI-1974. no N. 198 pp. 339-405.

- ANSARI, Abdelhaq

121 * Ibn Tay-miyyah and sufism, Islamic studies, vol XXIV n° 1-1985, p. 1-12.

- ARNALDEZ, R.

122 * Jésus dans la pensée musulmane, Ed. Des dus, Paris 1978.

- BACHELARD, G.

123 * Le matérialisme rationnel, P.U.F., Paris 1963.

- BOOLE, G.

124 * L'analyse mathématique de la logique in : la formalisation. Ed. Seuil Paris 1969.

- BOURBAKI, N.

125 * Eléments d'histoire des mathématiques, Hermam Paris 1969 (Nouvelle édition augmentée).

- BREHIER, E.

126 * Histoire de la philosophie, P.U.F. Paris 1967.

- CASSIRER, E.

127 * La philosophie des formes symboliques, Ed. de Minuit, Paris 1972.

- COMTE, A.

128 * Cours de philosophie positive,
Delagrave, Paris 1920.

129 * Système de politique positive,
Librairie positiviste, E. - G. Grès et Cie 1912.

- CORBIN, H.

130 * L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Azabi,
Flammarion Ed. Paris 1958.

- COURNOT,

131 * Considérations sur la marche des idées et des évènements,
dans les temps modernes, Boivin 1934.

- COPLESTON, F.

132 * Histoire de la philosophie au moyen âge,
Casterman ed. 1964.

- DESCARTES, R.

133 * Œuvres,
G.R. Paris 1967.

- DUHEM, P.

134 * Le système du monde, histoire des doctrins cosmologiques
de Platon à Coper rue T. IV.
HERMAN Paris 1973 (n. tirage).

- DURKHEIM, E.

135 * Œuvres,
Ed. de Minuit Paris 1975.

- EUCLIDE

136 * Œuvres,
Trad. Pr. Peyrard. F.
Ed. Blanchard, Paris 1966 (tirage).

- FAZLUR RAHMAN,

137 * Essence and existence in Ibn Sina : The mythe and the reality,
Hadamard Islmaicus Vol. IV n° 1 pp. 3-12. 1972.

- FREGE, G.
138 * Les fondements de l'arithmétique : recherche logico-mathématique sur le concept de nombre-Seuil, Paris 1969 (Trad. fr.).

- FOUCHAULT; M.
139 * Les mots et les choses, Gallimard, Paris 1966.

- FRANK, R.M.
140 * Beigs and Their Attributes : The teaching of the Basrian School of the Mu[c]tazila in the classical Period., N.Y. Uni. Press, Albany 1978.

141 * Al Ma[c]dum Wal Mawjud, the non-existent, the existent and the possible in the teaching of Abu Hachim and his Followers. MIDEO n° 14, 1980, pp. 185-210.

142 * Abu hashim's theory of State, its structure and fonction in Actes IV Congresso de Estudos Arabes et Islamicos Coimbra-Lisoba, 1-8 sep. 1968. Leiden Brill 1971, pp. 85-150.

- GRANGER, G.G.
143 * La théorie aristotélicienne de la science, A. Montaigne, Paris 1974.

- GILIS, C.A.
144 * Le coran et la fonction d'Hermes, Ed. de l'œuvre, Paris 1984.

- GILSON, E.
145 * La philosophie au moyen âge, Payot, Paris 1952.

146 * L'être et l'essence, Vrin, Paris 1948..

- GOHLMAN, W.E.
147 * The life of Ibn Sina, . N.Y. Univ. Press, Albany 1974.

- GOINCHON, A. M.

148 * La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina, Descellée de Brower, 1937.

- HEGEL,

149 * Leçons sur la philosophie de l'histoire, Trad. fr. Vrin, Paris 1967.

150 * Leçons sur l'histoire de la philosophie, Trad. f. Vrin, Paris 1972.

- JADAANE, F.

151 * Influence du stroïcisme sur la pensée islamique, Dar al Machreq Beyrouth 1986.

- KANT, E.

152 * Critique de la raison Pure, Trad. fr. T. et P. PUF, Paris 1965.

- KOYRE, A.

153 * Etudes Galilléennes Herrman, Paris 1966.

- LEWIS, B.

154 * Les assassins, Ed. Berger-Levault 1982.

- RICŒUR, P.

155 * Etre essence, et substance chez Platon et Aristote, société d'Ed de l'enseignement sup. Paris 1982.

- MARROU, H.I.

156 * De la connaissance historique, Seuil Paris 1973 (6è. ed.).

- MASSIGNON, M.L.

157 * Ibn Sab^{c}in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie islamique, Pub. Institut de H.E. Marocaines, T. XVIII pp. 123-130 Bibliothèque orientaliste Paris 1928.

- MAUSS, Marcel,

158 * Essais dc sociologie,
Ed. de Minuit (col. Points n° 19) Paris 1969.

- MONTEIL, Vincent

159 * Discours sur l'histoire universelle, (la Mugaddima),
Ed. Sindbad, Paris 1968.

- MORABIA, A.

160 * Prodiges prophétiques et surnaturel demoniaque, selon Ibn
Taymita, in la signification du bas moyen âge dans l'histoire
de la culture musulmane Aix en provence V. Ed. sud 1978.

- NADER, A.N.

161 * Le système philosophique des Mu[c]tazitites in cahiers
du crecle thomiste n° 2 - Le Caire sept. 1949. pp. 12-23.

PALACIOS; A.M.

162 * L'Islam Cristianisé,
Ed. du Maisnie, Paris 1982.

- ROBERTS, V.

163 * The planetary théorie of Ibn Shatir,

ابن الشاطر تحقيق الدكتور آ. س كينيدي والدكتور عماد غانم جامعة حلب معهد
التراث العلمي العربي 1966 ص 81 ـ 92.

- ROBIN, L.

164 * Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,
Alcan, Paris 1908.

- ROCHDI, R.

165 * Les Arithmétiques de Diophante,
Belles lettres, Paris 1984.

166 * Sharf al-din, al-Tunsi,
Œuvres mathématiques I et II
Belles lettres, Paris 1986.

- ROSS, Sir D.

167 * Aristotle, Methuen and Co, London, 1971 (F. ed.)

- ROUGIER,

168 * La scolastique et le thomisme, G. Villars, Paris 1927.

- RUSSEL, B.

169 * Introduction à la philosophie mathématique, Payot Paris 1970.

170 * The principles of mathematics G. Allen, LTD, London 1972

- STRAUSS, G.l.

171 * Les structures élémentaires de la parenté, Mouton, Paris 1967.

- SZABO, A.

172 * Les débuts des mathématiques grecques, Vrin 1977.

- Tannery, P.

173 * Mémoires scientifiques, T. 8. Privat et Villars Toulouse, Paris, 1922.

174 * Sciences exactes au moyen âge, Privat et Villars-Toulouse, Paris 1922.

175 * Pour l'histoire de la science hellène Villars, Paris 1930 (2è, éd.).

- TATON, R.

176 * Histoire de la science (T.I.) PUF, Paris, 1966

- THOM, R.

177 * Esquisse d'une sémiophysique, Inter-éd. Paris 1988.

- IRV-OY, D.

178 * Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab^{c}in
Studia Islamica, XLIV 1976, pp. 89-122.

- VASAN, Md.

179 * La niche des lumières d'Ibn Arabi,
Ed. de l'œuvre, Paris 1983.

- VERBEKE, G.

180 * Intro. doctrinale au problème des universaux in Avicenna latinus,
liber de philosophia prima Louvain-Leiden 1980 pp. 1-80.

- WEBER, M.

181 * La théorie de la science,
Ed. Plon, Paris, 1965.

- WOEPCHE, P.

182 * Trois traités arabes sur le compas parfait, Institut National
de France, T. XXII Imp. Nationale, Paris 1874.

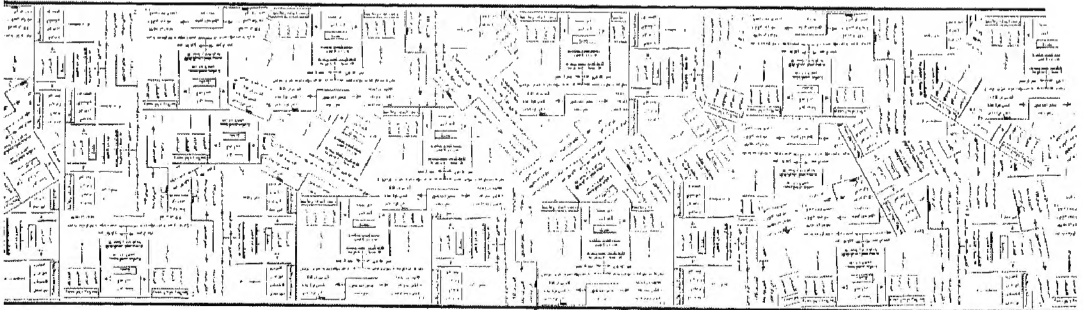
- YOUSCHKEVITCH, Ad

183 * Les mathématiques arabes (VIII-XVs),
Vrin, Paris 1976.

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية
1994

. . . فكيف كان العلم والعمل، في المرحلة العربية، بداية النهاية بالنّسبة الى عبادة الطبيعة، من أجل السيادة على الشريعة ؟ أي كيف سعى العلم والعمل الى الاطاحة بما بعد الطبيعة الأفلاطونية المحدثة ؟ ذلك هو مناط المنزلة التي سيحددانها للكلي النظري.

وكيف كان العمل والعلم، في المرحلة العربية، بداية النهاية بالنسبة الى عبادة الشريعة، من أجل السيادة على الطبيعة ؟ أي كيف سعى العمل والعلم الى الاطاحة بما بعد التاريخ التوراتي المحدث ؟ ذلك هو مناط المنزلة التي سيحددانها للكلي العملي . . .



I.S.B.N. : 9973-922-22-0